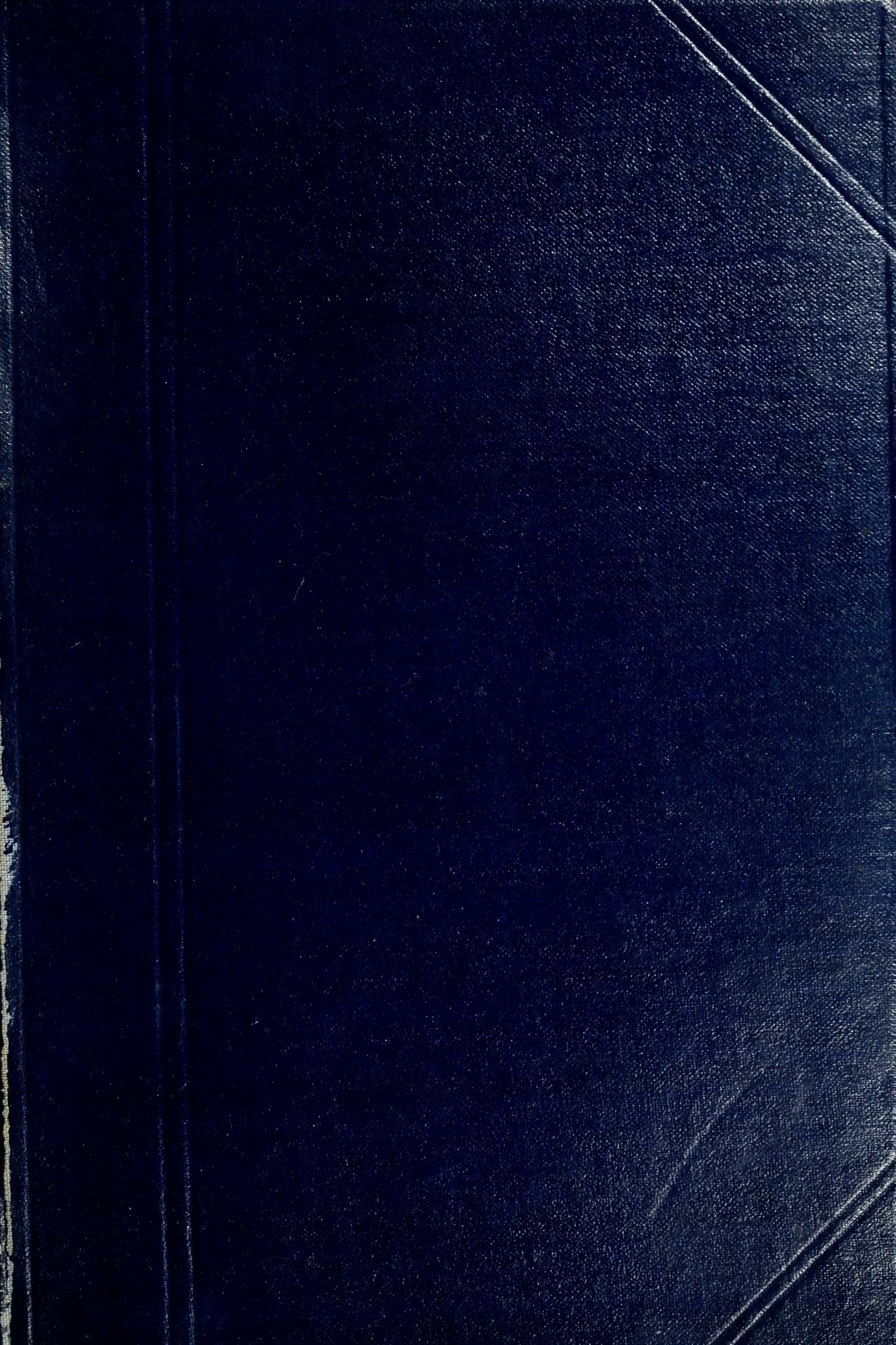




Schriften

der

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums

Band III — Heft 1. 2.

Kellermann, Benzion,

Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson

BERLIN

MAYER & MÜLLER

1914

Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums
Band III — Heft 1. 2.

Die Kämpfe Gottes

von

Lewi ben Gerson

Uebersetzung und Erklärung
des handschriftlich revidierten Textes

von

Benzion Kellermann

BERLIN
MAYER & MÜLLER
1914


LIBRARY
APR 19 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

Meinem Lehrer

HERMANN COHEN

in herzlicher Verehrung und Dankbarkeit

Vom Kuratorium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, dem ich angehöre, ist mir der Auftrag geworden, die vorliegende Schrift mit einem Wort von mir in die Oeffentlichkeit zu geleiten. Ich habe sie veranlasst; ich habe Herrn Dr. Kellermann für diese schwierige Aufgabe ausersehen und zu gewinnen gesucht. Es will mir nicht anstehen, das Gelingen dieser großen Aufgabe zu preisen, noch auch nur schlicht und genau zu beleuchten. Die Oeffentlichkeit wird die Doppelheit dieser Aufgabe und ihre Einheitlichkeit erkennen. Die ausschliesslich wortgetreue Uebersetzung, so sehr sie die allgemeine Norm bleiben musste, wäre jedoch bei der gewaltigen Subtilität dieses mittelalterlichen Philosophen, Mathematikers und Astronomen schlechthin ein Unding. Aber anstatt die Uebersetzung zur Paraphrase zu machen, hat Kellermann mit hellem Licht diese ganze Uebersetzung mittelst Erklärungen durchdrungen. Und wie er in der methodischen Arbeitsweise steht, daß die Geschichte der Philosophie in ihren einzelnen Partien nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern daß sie nur durch den doppelten Blick, rückwärts und nicht minder auch vorwärts begriffen und verständlich gemacht werden kann, so hat er die Anmerkungen noch durch größere Excurse vermehrt.

Was mir zu sagen zusteht, ist mir eine willkommene Pflicht. Ich danke dem Freunde und treuen Mitarbeiter für die bewundernswerte Hingebung — nichts anderes will ich ausdrücklich hervorheben — mit der er diese Leistung vollbracht hat, von der ich Heil und Segen erhoffe für die Kenntnis und das Verständnis der mittelalterlichen Philosophie des Judentums.

Berlin, 30. August 1914.

Hermann Cohen.

Inhaltsangabe

Einleitung und Vorwort.

Wenn Philosophie Einheit der Erkenntnis bedeutet, so muss zweifellos Plato als der Begründer der Philosophie angesprochen werden. Besagt doch der von ihm entdeckte Begriff der Idee nichts anderes als die Ableitung aller Seinswissenschaften aus jenen Grundlegungen, welche das Denken in seiner souveränen Einheit entwirft und in der Erzeugung der wissenschaftlichen Einzelgesetze realisiert. In dem Entwerfen und Realisieren ist aber der Begriff der Idee bereits derart bestimmt, dass er sowohl gegenüber der Philosophie des Sokrates, des Vorgängers Platos als auch gegenüber der des Aristoteles, des Schülers Platos, etwas völlig Neues enthält. Sokrates und Aristoteles sehen beide in den Operationen des Denkens abgeschlossene oder doch abschliessbare Vereinigungen gegebener Gegenstände. Bei Plato jedoch bedeutet das in der Idee sich manifestierende Denken im Sinne des Entwerfens und Realisierens einen funktionalen Prozess, der in keinem Zeitpunkte restlos erledigt wird. Eine derartige unendliche Funktion aber lässt sich nur verstehen, wenn das von ihr zu bewältigende Material selbst unendlichen Charakters ist. Mithin muss auch das Material als unendlich aus dem Denken stammen. Ist aber das Material ebenso sehr ein Erzeugnis des Denkens wie das seiner Bearbeitung dienende Instrument, so können beide nur als verschiedenartige Momente ein und derselben Funktionsweise des Denkens gelten und zwar derartig, dass sie, weil ständig aufeinander angewiesen, ein korrelatives Verhältnis zu einander eingehen. Wenn nun Plato das Denken als die „Verknüpfung zur Einheit“ definiert, so muss das zu vereinigende Material den Charakter unendlicher Trennung enthalten, könnte

doch sonst die ewige Vereinigung nicht als Aufgabe bestehen; daher ergibt sich für die Definition des Denkens die Formel: Ohne Sonderung keine Einigung, ohne Einigung keine Sonderung (Cohen).

Erweist sich nun in diesem Sinne die Idee als der Zentralbegriff des Seins, so kann es keine wichtigere Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung geben, als die Entwickelung der Idee in ihrer begrifflichen Charakteristik zu verfolgen und zu untersuchen, inwieweit die in der Geschichte des Denkens sich aussprechenden Philosopheme den logischen Reingehalt der Idee zur Geltung bringen. Jene Bedeutung der Idee als des Seinsbegriffs der Wissenschaft war nämlich keineswegs zu allen Zeiten erkannt und anerkannt. Unmittelbar nach Plato, dem Entdecker und Begründer der Idee, erhob sich Aristoteles, der Schüler; und schon dem Schüler war es versagt, den Wissenschaftswert der Idee als der Hypothesis des Seins zu erkennen und zu vertiefen; hat er sich doch nicht einmal gescheut, die von ihm völlig missverstandene Lehre des Meisters dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben.

So schien nun das Schicksal der platonischen Ideenlehre besiegelt, und ihre vorübergehende Wiedererweckung durch Philo und Plotin war weder rein noch kräftig genug, um ihr die verdiente Souveränität zu erringen. Erst mit der Renaissance, als der Renaissance der Mathematik und der mathematischen Physik, vollzog sich ein Umschwung zu Gunsten Platos. Jetzt erst kam der wissenschaftlich fruchtbare Charakter der Idee wieder zum Durchbruch, insofern nur ihr allein jene mathematisch naturwissenschaftliche Erneuerung zu verdanken ist.

Wie sehr nun auch diese Auffassung der Renaissance als der Renaissance Platos Gemeingut der Geschichtsphilosophie zu werden scheint, so leicht wird doch die Tatsache übersehen, dass sich auch Ideen und Prinzipien nicht urplötzlich und unvermittelt ins Bewusstsein heben, dass sie vielmehr schon lange vor ihrer Reife die Systemstruktur einzelner Denker durchsetzen, bis sie allmählich in voller Kraft dem Kulturgeiste sieghaft gegenübertreten. Dies lässt sich sowohl in bezug auf die

Begründung der Idee als auch auf ihre Anerkennung und Erhaltung beweisen.

Die Philosophie der Vorsokratiker schaltet die methodische Kraft der Idee niemals gänzlich aus dem Bereiche ihrer Reflexionen aus, und die Lehre Demokrits: „Das Icht-ist nicht besser als das Nichts“ zeigt deutlich, dass der Reinheitscharakter der Erkenntnis einzig und allein durch die Idee, oder genauer durch das unendliche Urteil, das Denken, begründet wird. Und nicht anders verhält es sich mit der Anerkennung und Verbreitung der Idee. Lange vor der Renaissance der Mathematik und der exakten Naturwissenschaft wirkt die Idee in den Systemen des Humanismus und der Naturphilosophie. Es ist ein Verdienst Cassirers, diese Tatsache in seinem Werke: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit ins rechte Licht gerückt zu haben. Aber seine Darlegungen bedürfen der Ergänzung. Es ist richtig, dass Nicolaus Cusanus in einer ganz exzeptionellen Art dem Geiste platonischer Philosophie Rechnung trägt. Aber schon lange vor ihm hat ein jüdischer Denker die platonische Idee zur Grundlage seines Systems erhoben: Maimuni ist es, der in seiner Lehre von den negativen Attributen durchweg von der Lehre Platos abhängig ist. Hermann Cohen hat in seiner Schrift: Charakteristik der Ethik Maimunis den schlüssigen Beweis dafür erbracht. Auch über den Einfluss kann kein Zweifel sein, „den Maimuni nicht allein auf die Scholastik, sondern auf die Frührenaissance und insbesondere auf den grossen Nicolaus Cusanus geübt hat.“ (ib. S. 93. Vgl. auch Cohens Ethik des Reinen Willens S. 453).

Einen nicht geringeren Einschlag platonischen Denkens finden wir bei Lewi ben Gerson. Bei einem Mathematiker und Astronomen wie Gersonides war ja von vornherein die besondere Wertschätzung der Idee als Grundlegung der Wissenschaft zu erwarten. Tatsächlich begegnet uns bei ihm eine idealistische Auffassung des Unendlichen in der Geometrie, in gewissen apriorischen Oberbegriffen, wie man sie klarer bei keinem Denker der Frührenaissance zu entdecken vermag. Wenn er dabei wiederholt in sensualistische Bahnen abschweift, so teilt er

dieses Schicksal mit allen Philosophen der Frührenaissance, die weder mathematisch noch physikalisch in den damals vorliegenden Einzelwissenschaften das „fruchtbare Bathos der Erfahrung" erblicken konnten. Dass Gersonides freilich auch nach rückwärts nicht isoliert steht, soll nicht geleugnet werden. In unserem Buche werden die Beziehungen zu den Vorgängern, insbesondere zu Plotin, Themistius, Alfarâbi, Avicenna und Averroes ausführlich berücksichtigt.

Dürfte es sich schon aus diesen allgemeinen geschichtsphilosophischen Erwägungen heraus lohnen, die Werke des Gersonides der breiten Oeffentlichkeit zu erschliessen, so kommt noch ein anderer Gesichtspunkt hierfür in Betracht, dessen Bedeutung fraglos ist.

Man hat in neuerer Zeit den Versuch gemacht, Spinoza in engere Beziehungen zu Kant zu bringen. Namentlich Kühnemann hat in seiner Abhandlung: Ueber die Grundlagen der Lehren Spinozas (Philos. Abhandlungen, dem Andenken Hayms gewidmet, S. 203 ff.) darauf hingewiesen, dass in der Abhandlung „von der Verbesserung des Verstandes" eine apriorische Auffassung des Bewusstseins bis zu einem gewissen Grade nicht geleugnet werden kann. „Mit dem Wahrheitsbegriff des Spinoza ergibt sich daher die Grundkonzeption seines ganzen Systems. Dies ist das wichtige Ergebnis, das wir befestigen müssen: sein System ist an diesem Ursprung nicht Dogmatismus, sondern ein Ausdruck kritischer Bewusstheit." „Hier stossen wir auf den durchschlagenden und ganz originalen Gedanken von der Wahrheit, die sich selbst deutlich macht, die unabhängig von den Dingen eine reine Tat des Intellekts, und diese Idee vom reinen Verstande als der selbstgenugsamen Quelle der Wahrheit ist die spinozistische Uridee. Da erscheint das geometrische System nun allerdings als der Typus wahren Denkens . . . nicht als das Vorbild, nach dem die philosophische Wahrheit sich zu richten hat. Die Grundvoraussetzungen Spinozas sind nicht mathematische, sondern sie sind logisch-kritische oder rein philosophische." „Das geometrische System ist, was das philosophische sein will und muss, eine reine Schöpfung des Intellekts, eine freie konstruktive Tat des reinen Verstandes, ohne Rücksicht auf die Dinge der Natur gebildet, dennoch deren

ideale Gesetzlichkeit von den Grunddefinitionen an bis in die letzten Folgerungen der Lehrsätze hinein. Und um der lückenlosen Geschlossenheit willen in dem ganzen System der Konsequenzen behauptet es sich als Wahrheit."

Es kann hier nicht der Ort sein, die Richtigkeit dieser Be hauptungen nachzuprüfen. Nur soviel sei hier vorweggenommen Schon eine oberflächliche Betrachtung von Lewi's Philosophie zeigt uns eine Aktivität und Spontaneität des Intellekts, die oftmals hart an die Schwelle des kritischen Bewusstseins heranreicht. Und gerade der konstruktive und genetische Charakter der Geometrie lässt bei Gersonides, in vielfacher Uebereinstimmung mit Aristoteles, jene Apriorität des Denkens deutlich hervortreten. Wenn freilich Gersonides in mancher Beziehung von der Philosophie des kritischen Idealismus überboten wird, so kommt es daher, weil er an der gleichen erkenntniskritischen Unsicherheit wie Spinoza leidet: Sie haben beide den idealistischen Charakter der Zahl und der Zeit nicht richtig erfasst. In dieser Beziehung steht Descartes höher als Gersonides, aber auch als Spinoza. Da nun durch Joels grundlegende Forschungen die Abhängigkeit Spinozas von Gersonides und Kreskas prinzipiell erwiesen ist, so spricht nichts dagegen, auch in der vielgerühmten Originalität Spinozas jüdisch-arabischen Einfluss zu erblicken.

Was nun die Arbeit des vorliegenden Werkes selbst betrifft, so bot sie der Schwierigkeiten genug. Zunächst galt es, einen einwandfreien Text herzustellen, da sowohl die erste Ausgabe (Riva di Trento) als auch der Leipziger Nachdruck überaus fehlerhaft sind. Es wurden deshalb für die Revision zwei Pariser Handschriften (Msc. 721 und 722), eine aus Oxford und für den letzten Teil eine solche aus Parma benutzt. Die Entscheidungen waren oft schwierig und mühsam, da die Handschriften häufig weitgehende Divergenzen aufwiesen. Die reichste Ausbeute bot Msc. 722. Dass freilich die bessere Lesart nicht immer die authentische ist, braucht wohl an dieser Stelle nicht besonders hervorgehoben zu werden. Auf eine genauere Besprechung des kritischen Apparates kann erst bei Herausgabe des hebräischen Textes eingegangen werden.

Nicht minder schwierig gestaltete sich die Uebersetzung. Existiert doch ausser Goldenthals „Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche" (Wien 1840) keinerlei nennenswertes lexikalisches Hilfsmaterial; und wie wenig ausreichend dieses Werk ist, geht schon aus seinem geringen Umfange hervor: Auf 26 Quartseiten erschöpft sich der ganze Wortvorrat. Nur durch langjährigen Besuch der Vorlesungen Steinschneiders war es mir möglich, das Idiom der jüdischen Religionsphilosophen zu beherrschen. Bei Gersonides steigerten sich die linguistischen Schwierigkeiten noch dadurch, dass er die arabische Sprache wahrscheinlich gar nicht kannte (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen S. 66, Anm. 145), sodass er öfters zu Wortbildungen griff, die weder im Hebräischen noch im Arabischen ein direktes Analogon besitzen. Dass sich bei dieser Sachlage nicht alle Uebersetzerwünsche befriedigen liessen, kann nicht weiter befremden. Es ist zu erwarten, dass eine objektive Kritik diesen Eigentümlichkeiten Rechnung trägt. Jedenfalls kann sie weder den hebräischen Sprachgebrauch noch den arabischen ausschliesslich als Massstab verwerten.

In die Uebersetzung selbst sind zahlreiche kurze Erläuterungen und Quellenangaben eingestreut; man wird daran erkennen, dass schon bei der Uebersetzung sachliche und quellengeschichtliche Gesichtspunkte walten müssen, wenn sie nicht eine rein mechanische Arbeitsleistung bedeuten will; daher kann die Uebertragung eines philosophischen Textes niemals ohne Kenntnis der einschlägigen philosophischen Grundfragen bewerkstelligt werden. Die Auffindung der Quellen dürfte in den meisten Fällen gelungen sein; leicht war es freilich nicht, die oft nur versteckt angedeuteten Beziehungen zu vergangenen und zeitgenössischen philosophischen Systemen zu ermitteln. Gar oft war die Arbeit dadurch erschwert, dass Gersonides ganz andere Ausgaben benutzte als wir; das trifft ganz besonders auf die Werke des Aristoteles zu. Häufig konnte auch die Quelle nur durch Kombinierung mehrerer Quellen rekonstruiert werden. Dass uns gerade bei der quellenkritischen Untersuchung ein unerreichbares Vorbild in Munks Guide zur Verfügung stand, braucht nicht weiter erhärtet zu werden. „Bei

den zahlreichen fremdsprachlichen Belegen schlichen sich verschiedene Druckfehler ein; das Verzeichnis hierüber findet sich am Ende des Buches.

Was nun den Kommentar betrifft, so kommt er in laufenden Fussnoten, in zwei ausführlichen Endnoten und in den Zusätzen und Berichtigungen zu seinem Rechte. Der Entschluss, einen ausführlicheren Kommentar zu bieten, reifte in mir nach der bereits vollzogenen Drucklegung der ersten Bogen. Da aber die Darstellung des Gersonides gar häufig an Breitspurigkeit leidet, so war es bei den folgenden Bogen ein Leichtes, das Versäumte nachzuholen. Besonders ausführlich fielen die Endnoten aus, da in ihnen die Hauptprobleme des Buches noch einmal zusammengefasst zur Sprache kommen.

Inbezug auf den systematischen Standpunkt wird jeder Leser erkennen, dass die Methode des kritischen Idealismus die Rolle des philosophischen Wertmessers vertritt. Man hat öfters gegen eine derartige Schulinterpretation den Vorwurf der Tendenzwissenschaft erhoben. Der Geschichtsschreiber der Philosophie soll in erster Reihe Referent und nicht Kritiker sein. Gibt es aber ein solch objektives Referieren? Ist nicht jede Berichterstattung eine Subsumierung unter bestimmte logische und ethische Kategorien? Spiegelt sie nicht bis zu einem gewissen Grade die Persönlichkeit des Referenten wieder? Sind aber derartige kategoriale Maximen aus der Betrachtung, oder genauer aus dem Aufbau, aus dem Erzeugnisse der Fakta, nicht zu eliminieren, ist also in gewissem Sinne jedes Referieren ein Kritisieren, so darf man doch gewiss jene Kategorien wählen, die ganz besonders berufen sind, selbst ephemere Erscheinungen sub specie aeternitatis zu betrachten! Als eine solche Ewigkeitssphäre darf wohl mit Fug und Recht jene geistige Höhenlage angesprochen werden, die bei Plato anhebt und über Kepler, Galilei, Descartes und Leibniz zu Kant hinführt. Freilich unterscheidet sich diese Arbeit in der Durchführung eines solchen Schulstandpunktes von ähnlichen Schriften. Wenigstens herrscht in den bisher bekannten Monographien fast ausschliesslich der literar-kritische Gesichtspunkt vor; von einer Einreihung in das allgemeine Kulturbewusstsein ist

selten die Rede. So mag es denn auch zu erklären sein, dass die moderne allgemeine Philosophie an den Erzeugnissen des jüdischen Geistes achtlos vorübergeht. Nur durch eine logisch-kritische Behandlung kann den Erzeugnissen jüdischer Philosophen der Charakter notwendiger Durchgangspunkte in der allgemeinen kulturellen Entwickelung gesichert werden. Diese Erkenntnis bildet das Grundmotiv unseres Kommentars.

Vorrede des Verfassers.

Es sagt Lewi ben Gerson, nachdem er Lob und Dank Gott gezollt und ihn gebeten, seinen vor ihm liegenden Weg zu ebnen:

Wir haben es in diesem Buche für richtig befunden, überaus wichtige und schwierige Fragen zu untersuchen, mit welchen jene grossen Intentionen zusammenhängen, die den Menschen zu seiner intellektuellen Glückseligkeit hinführen.

Die erste Frage ist die: Ist die vernünftige Seele unsterblich, obgleich sie nur einen Teil ihrer Vollendung erreicht hat? Wenn dies der Fall ist, entsteht die zweite Frage: Ist bei der Unsterblichkeit die menschliche Stufe von den anderen verschieden? Denn diese Frage ist überaus wichtig und problematisch, und ein Irrtum bei ihrer Lösung entfernt den Menschen gar weit von seiner wahren Glückseligkeit.

Die zweite Frage: Wird den Menschen das, was sie über die Zukunft im Traum, durch Zauberei oder durch Propheten erfahren, substantiell oder akzidentell, d. h. ohne wirkende Ursache, mitgeteilt? Und wenn es durch eine wirkende Ursache geschieht, so entsteht die Frage: Was ist dies für eine Ursache, und wie wird die Zukunftsmitteilung durch sie perfekt?[1]) Denn bei jeder Annahme erheben sich starke Bedenken.

Die dritte Frage: Hat Gott Kenntnis von den existierenden Dingen? Und ist dies der Fall — auf welche Art hat er diese Kenntnis? Denn, was man auch immer hierbei annimmt, stets werden hiermit verwickelte und verwirrende Zweifel zusammenhängen.

---

[1]) Alle Lesarten haben ואיך תשלה זה ממנה, richtiger wohl ואיך תשלם זה ממנה. Vergl. hierzu das folgende: ובאיזה צד תשלם זאת התנועה מהם.

Die vierte Frage: Uebt Gott providentielle Fürsorge über die sublunarischen Existenzen aus, und in welcher Hinsicht geschieht dies, besonders mit Rücksicht auf die menschliche Gattung und ihre Individuen?

Die fünfte Frage: Auf welche Art werden die Himmelskörper von ihren Bewegern bestimmt, und wie gross ist die Zahl der Beweger nach der uns möglichen Berechnung? Und nach welcher Hinsicht wird durch sie die Bewegung perfekt? Denn diese Frage ist sehr problematisch.

Die sechste Frage: Ist die Welt anfangslos oder erschaffen? Und wenn sie erschaffen wurde — auf welche Art vollzog sich die Schöpfung? Auch dieses Problem ist sehr vieldeutig, und auch mit ihm hängen Intentionen zusammen, die den Menschen zu seiner geistigen und politischen Glückseligkeit in bestimmter Art hinführen.

Wer nun einer derartigen Untersuchung sich hingibt, der beschäftigt sich offenbar mit nichts Geringem. Denn die Höhenlage einer Wissenschaft wird durch die Höhenlage des Gegenstandes bedingt, auf den die Forschung sich erstreckt. Es gibt aber kein wertvolleres Objekt als dasjenige, mit welchem sich unsere Untersuchung hierselbst beschäftigt. Nämlich: die Welt in ihrer Totalität ist weit wertvoller als ihre Teile, und ferner: die Verschiedenheit der Ansichten über dieses Problem bedingt auch eine Verschiedenheit der Ansichten über andere zahlreiche und wichtige Gegenstände. Und so gehört dieses Problem zu jenen Fragen, welche die Prinzipien zahlreicher Dinge bilden. Es ist nun erwiesen, dass die Ermittelung der Wahrheit in prinzipiellen Fragen sehr wertvoll ist; denn sie führt den Forscher zur Ermittelung jener Wahrheit, die als Konsequenz jener Prinzipien sich erweist, wie auch der Irrtum über sie (sc. die Prinzipien) weittragend ist, insofern dieser wieder zu Irrtümern in jenen Dingen führt, für welche sie die Prinzipien bilden. Besonders ist dies der Fall, wenn jene Materien wieder mit dem Prinzip solcher Dinge zusammenhängen, die den Menschen zu seiner intellektuellen und politischen Glückseligkeit hinführen, wie dies gerade bei unserem Probleme zutrifft. Deshalb verbrachten verdienstvolle Männer früherer Zeiten ihre Tage[1]) mit

---

[1]) Ms. O. marg. richtig: ולזה כלו בזאת החקירה ימיהם החשובים.

dieser Untersuchung, weil dieses Problem dank seiner Wichtigkeit jedem Forscher von Natur aus am Herzen liegt. Es darf uns jedoch nicht verborgen bleiben, dass uns in diesem Problem kein Beweis über das Vorweltliche zur Verfügung steht, wie etwa die „Erste Ursache"; denn unser Wissen von der Substanz dieser sogenannten „Ersten Ursache" ist sehr schwach, und deshalb ist es unmöglich, dass hieraus das Prinzip eines Beweises in unserer Forschung entstehen könnte. Vielmehr gehören die Beweise, die in dieser Untersuchung möglich sind, unbedingt zur Gattung der Argumente der Beweise, des ראיה[1]), d. h. sie sind aus den Konsequenzen dieses Beweises gewonnen, (hypothetischer Beweis) wenn es überhaupt wahr ist, dass die Welt entstanden ist.

Ferner aber fügen wir diesen Problemen zwei überaus vieldeutige religiöse Probleme bei. Das erste bezieht sich auf die Zeichen und Wunder. Sind sie überhaupt möglich, und durch wen sind sie möglich, und wer ist das Agens — gemäss dem, was mit unserer Religion zusammenhängt, wenn mit ihr dasjenige verbunden wird, was sich von seiten der Spekulation ergibt. Zweitens: Gibt es ein Kriterium, wodurch der Prophet geprüft werden kann, wie dies aus dem Spruche Jeremjahs an Hananjah, den Sohn Assurs hervorgeht (XXVIII, 1)?

Wer nun in unserem Buche liest, muss zweifellos zuerst mathematische, physikalische und theologische Spekulationen erledigen. Denn die von uns erwähnten Fragen gehören teils zur physikalischen, teils zur theologischen Wissenschaft, und teils erkennt man sie von seiten der mathematischen Wissenschaft, wie dies bei der Anzahl der Beweger der Himmelskörper der Fall ist, da wir doch diese Zahl (sc. der Beweger) aus der Zahl der von ihnen bewegten Himmelskörper erkennen[2]). Unsere Kenntnis von der Anzahl der Himmelskörper gehört aber zur Wissenschaft der Astronomie, wie dies alles Aristoteles in seiner Metaphysik, Buch λ, erwähnt hat. Und ferner: die Untersuchung über die Welt, ob sie anfangslos oder erschaffen ist, kann man nur führen von seiten der Substanz der Welt, oder von seiten ihrer Attribute, die physikalisch oder mathematisch sind, oder

---

[1]) Vergl. hierzu Ibn Tibbon: פירוש מלות הזרות sub verb. מופת.

[2]) وقف على.

auch von seiten des Agens, wenn dies überhaupt möglich ist. Nun liegt es keineswegs in unserer Absicht, in unserem Buche davon zu sprechen, wie die Wahrheit über diese Dinge an den betreffenden Stellen erwiesen ist, denn wollten wir so verfahren, so würde unser Buch alle Wissenschaften enthalten oder doch ihren grössten Teil. Wir werden hier nur auf der Stufe des Prinzipiellen auseinandersetzen, was sich dort durch Beweis klarstellen liess. Ebenso verhält es sich mit jenen Prinzipien, durch welche dasjenige bewahrheitet werden soll, was wir aus ihnen folgern. Hierbei hoffe der Leser nicht, dass wir sie vollständig bringen, vielmehr wollen wir nur einige an bestimmten Stellen kurz anführen, damit sie für den Leser unseres Buches erwiesen sind. Unsere Absicht geht dahin, unsere Worte möglichst kurz zu halten; denn eine lange Auseinandersetzung in solch dunklen[1]) Problemen bedeutet ein Unsichtbarmachen für das Auge des Lesers. Doch manche Stelle haben wir deshalb in unserer Erörterung breiter behandelt, weil der Leser vermuten könnte, dass es sich dabei um die Erörterung fremder Ansichten handelt. Dazu veranlasste uns das, was wir selbst hierbei neu ermittelten, oder was wir derartig interpretierten, dass die Wahrheit hierdurch zum Vorschein kam.

Was jedoch die Beweisarten betrifft, die in diesem Buche Verwendung finden, so geht aus dem Vorerwähnten hervor, dass notwendigerweise einige mathematisch, einige physikalisch und andere philosophisch[2]) sein müssen — entsprechend dem, worauf sich die Untersuchung erstreckt. Auch wissen wir, dass wir uns der Beschäftigung mit solchen Problemen aus folgenden Gründen enthalten müssten:

Erstens: Die Untersuchung über sie gehört zu dem Schwierigsten, namentlich im Hinblick auf das, was bei den meisten dieser Untersuchungen hervortrat, dass nämlich die Früheren nichts nach philosophischer Methode gesagt haben; wenn sie nun doch etwas nach philosophischer Methode sagten, so geschah es in einer Art, welche direkt das Gegenteil der Wahrheit war, wie dies aus unseren Worten in diesem Buche sich erweisen lässt. Was uns jedoch derartige Untersuchungen noch besonders schwierig macht, ist der Umstand, dass sich mit

[1]) s. Steinschneider, Alfarabi S. 57. — [2]) Ms. O. אלהיות פלוסופיות.

dieser unserer momentanen Beschäftigung noch zeitraubende Mühen verbinden, die jede Spekulation unmöglich machen.

Zweitens: Ohne Zweifel weisen viele Forscher solche Dinge nach ihrer Ansicht als falsch ab — auf Grund von Ansichten, die ihnen von aussen zugetragen wurden, nicht auf Grund der Spekulation und auch nicht auf Grund religiösen Wissens, sondern sie übernehmen sie als Erbe von anderen. Mit dieser Kategorie von Forschern haben unsere Worte nichts zu tun; denn, jenen genügt es zu glauben, ohne sich um die Erkenntnis zu bemühen. Unsere Worte gelten vielmehr jenen, die sich in die grossen Probleme hineinverirrt haben, und deren Erkenntnis sich nicht beruhigt mit dem Begreifen der Seinsmotive, insofern nur davon gesprochen wird, sondern insofern sich davon eine Vorstellung in der Seele bildet.

Drittens: Gemäss dem, was wir aus der Scheelsucht der Menschen, die nie aufgehört hat und nie aufhören wird, erschliessen, rechnen uns viele unsere Untersuchung über die Anfangslosigkeit der Welt und ihre Entstehung als Hochmut und Zerstörungssucht an. Sie glauben vielleicht, es sei nur dann die Sache eines Forschers[1]), die Wahrheit in diesem Probleme zu ermitteln, wenn er ein Prophet sei, zumal da sie sehen, dass die früheren Grössen in unserer Religion und in ihrer Mitte die Krone der Weisen, die Zierde und die Pracht der Thorakundigen, der Meister und Lehrer Moses ben Maimun נ"ע, derartige Untersuchungen nicht anstellten, woraus sie auf die spekulative Unmöglichkeit einer derartigen Untersuchung schliessen; denn wäre sie möglich, so wäre sie auch den Früheren nicht entgangen. Nun ist dies ein recht schwacher Grund, weil nicht dasselbe, was den Vorgängern entging, auch den Nachfolgern entgehen muss; denn die Ermittelung der Wahrheit besorgt die Zeit, wie dies Aristoteles im zweiten Buche seiner Physik (II, 1) auseinandersetzt. Sonst würde es ja überhaupt nur solche Gelehrte geben, die ihr Wissen von einem anderen[2]) übernommen haben. Bei einer derartigen Annahme gäbe es jedoch überhaupt keine Wissenschaft, was offenbar absurd ist. Und ferner: Bleiben wir mit unseren Ansichten in diesem Probleme im Recht, so bildet das, was sie uns als Schande anrechnen, ein Lob, ich meine, wenn

---

[1]) Ms. P. 722: כי אין דרך החכם. — [2]) Ms. P. 722: שלמדהו.

wir das begreifen, was unseren Vorgängern verborgen blieb. Sind sie aber falsch, dann kann uns erwiesenermassen nur von dieser Seite aus die Schande treffen. Indes könnten sie sagen, dass bei einer derartigen Forschung nur einem Propheten sich die Wahrheit erschliessen kann; denn sie könnten vielleicht sagen: Was sich einem Propheten auf dem Wege der Prophetie erschloss, das kann unmöglich einem Gelehrten auf spekulativem Wege offenbar werden: Ferner gibt es einige, die sagen: Würde dies Problem einem Propheten auf dem Wege der Prophetie erschlossen werden, so würde sich gerade die Unmöglichkeit des Erschliessens für einen Gelehrten auf spekulativem Wege ergeben.[1]) Doch die Auflösung einer derartigen Aporie ist nicht schwierig. Nämlich: der Prophet muss ein Weiser sein: so wird ihm manches von dem, was er begreift, nur offenbar, insofern er ausschliesslich Prophet ist — dies ist bei der Verkündigung der meisten sublunarischen Einzelheiten der Fall, die in einer bestimmten Zeit sich ereignen — manches aber begreift er, insofern er ein Weiser ist, nämlich dasjenige, was von ihm an Geheimnissen der sublunarischen Ordnung begriffen wird. Nur ist der Unterschied zwischen einem Weisen und einem Propheten die leichtere[2]) Realisation (sc. des Erkennens), weil die Weisheit eines Propheten weit grösser ist als die eines Weisen, der kein Prophet ist. (Also in intellektuellen Fragen ist der Unterschied zwischen Propheten und Gelehrten nur ein gradueller.) So hängt mit ihr (sc. der Weisheit) die Prophetie zusammen, nicht etwa als ob dasjenige, was für den Weisen ein Intelligibiles zweiten Grades[3]) (Gedanke, abgeleitet aus dem Axiom) ist, ein Intelligibiles ersten Grades (Axiom) für den Propheten wäre, wie dies die Leute annehmen. Denn wäre dies der Fall, so wäre das Wissen des Weisen ein weit vollkommeneres, denn er kennt eine Sache nach ihren Gründen, während dies bei dem Propheten nicht der Fall ist, also ist dies (sc. die Meinung der Leute) absurd, und es ist möglich, dass es Intelligibilia gibt, die ein Gelehrter, der nicht

---

[1]) P. 721 und O: ויהייבו.

[2]) P. 722 und O.: בקלות והגעה. Riv. und Leipzig: ההגעה.

[3]) vergl. hierzu Maimuni, מלות ההגיון Abschn. 8. Vergl. Rosenstein, Farabi, S. 28, Anm. 8. Delitzsch, Ahron ben Elia, S. 104.

Prophet ist, nicht begreift, während sie ein Weiser, der zugleich Prophet ist, begreift, insofern er ein Gelehrter ist.

Wenn es sich aber so verhält, wie wir auseinandersetzten, ich meine, dass es Intelligibilia gibt, die der Weise und der Prophet begreift, so findest du bei den Propheten Ansichten, über deren Bewährung auch bei Philosophen kein Zweifel herrscht, wie etwa die Einzigkeit Gottes, die in der Thora erwähnt wird und in der Maase Merkaba, die bei Ezechiel und Jesajah s. A. erwähnt wird, und noch viele, (sc. מושכלות) die geringer als dieses an Spekulationskraft sind, finden sich bei den Propheten, so dass sich dort manche (sc. מושכלות) finden, die gleichsam als Intelligibilia ersten Grades bei den Philosophen in Frage kommen, wie es etwa heisst: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“, „der Fels, vollkommen ist sein Tun“ — und was in der Thora erwiesen wird über die Notwendigkeit des Wachsens nach dem Regen und der Bearbeitung des Erdbodens, wenn sie sagt: „Denn der Ewige, Gott, hatte nicht auf die Erde regnen lassen, und es war noch kein Mensch da, die Erde zu bebauen“ — und was inbezug auf das Aufsteigen des Dunstes erwiesen ist, wenn sie sagt: „Und ein Dunst stieg auf von der Erde“ — und vieles dergleichen. Es sind also besonders jene Perzeptionen[1]), bei denen es nicht heisst: „Und Gott sprach“ — „und der Ewige redete“ — „und es erging das Wort des Ewigen an mich“ und dergleichen. Wenn sich nun etwas aus dem spekulativen Teile unter dem (sc. Teile) befindet, was einen Hinweis auf seinen prophetischen Charakter enthält, so würde dies ja zu einer Vereinigung der Perzeptionen führen. Wenn es sich aber unserer Annahme gemäss tatsächlich so verhält, dann ist erwiesen, dass die in der Thora erwähnte Entstehung der Welt eventuell zu jenem Teile gehört, der möglicherweise von dem Weisen auf spekulativem Wege klargelegt wurde. Wenn aber jemand sagen würde: Vielleicht gehört es zu jenem Teile, der nicht von dem Weisen erwiesen werden kann, so würden wir ihm sagen, dass dies kein Einwand gegen uns ist, er müsste uns denn zeigen, inwiefern er jenem Teile angehören muss. Was aber die Entscheidung des Maimonides betrifft: Die Perzeption dieses Problemes sei un-

[1]) إدراك; vergl. Kaufmann, Die Sinne, S. 40.

möglich, — so ist dies kein Einwand gegen uns, es müsste denn sein, dass sich eine bestimmte Absurdität erweisen liesse, insofern sich hieraus einander kontradizierende Teile in dieser Forschung ergeben, wie vorausgeschickt wurde. Nun können wir aber auf bestimmte Weise zeigen, dass die Lösung dieses Problems auf Grund spekulativer Forschung möglich sein muss. Nämlich: wir finden doch bei allen Philosophen die natürliche Sehnsucht nach Ermittelung der Wahrheit in dieser Frage seit Tausenden von Jahren, wie dies Aristoteles erwähnt und ebenso Maimonides, und es ist uns durch sinnliche Wahrnehmung (Autopsie) von allen Forschern bekannt, deren Worte zu uns gelangt sind. Eine derartige natürliche Sehnsucht kann nicht einer Sache gelten, deren Erkenntnis zu realisieren unmöglich ist, und am wenigsten in der Gemeinde der Denker. Kurz, es ist aus den vorher angeführten Gründen nicht unmöglich, die Forschung in diesen Problemen so weit zu vollenden, wie unser Verstand reicht. Nämlich: Die menschliche Glückseligkeit[1]) gelangt erst dann zur Vollendung, wenn der Mensch vom Sein so viel wie möglich erfährt, und sie (sc. die Glückseligkeit) ist grösser bei der Perzeption von besonders wertvollen Dingen als bei derjenigen, die ihnen inbezug auf Vorzug und Wert nachstehen. Deshalb sehnen wir uns mehr nach jener geringeren Perzeption, die wir von wichtigen Dingen erlangen können, als nach einer vollkommenen, die wir von Dingen erhalten könnten, die niedriger als jene stehen. Dies wird sich vollständig im ersten Traktate dieses Buches nach Gottes Ratschluss zeigen.

Ferner: Derjenige, der etwas von den spekulativen Dingen begriffen hat, darf doch nicht verhindern, dass diese Perzeption auf einen anderen überströmt; denn das wäre durchaus hässlich. Wie überhaupt das vollständige Sein von Gott ausströmt, ohne dass er einen Vorteil davon hat, so muss auch jeder, der eine bestimmte Vollkommenheit erlangt hat, sich bemühen, auch einen anderen zur Vollkommenheit zu bringen, damit er, soweit es eben möglich ist, sich hierin Gott nach Vermögen angleicht.

Es ist also erwiesen, dass kein Anständiger uns tadeln darf, weil wir uns mit der Erforschung eines so schwierigen

---

[1]) vergl. Averroes, de animae beatitudine S. 153.

Gebietes beschäftigen, weit eher verdienten wir Lob für unser Bemühen um die Erforschung solch schwieriger Probleme, selbst wenn wir nur unser Bemühen allein aufzuweisen hätten; wieviel mehr aber verdienen wir Lob dafür, dass wir die Diskussion in dieser Forschung so weit wie möglich vollenden, wie dies aus unseren Worten ersichtlich ist? Ebenso ist erwiesen, dass der Leser unseres Buches uns nicht dafür, dass wir ihn lieben und ihm nützen wollen, verfolgen darf, indem er unseren Worten streitsüchtige Motive[1]) unterschiebt. Dies möchte vielleicht darin begründet sein, dass er garnicht versteht, was wir damit beabsichtigen[2]). Er muss uns aber ohne Zweifel dasjenige an Prämissen zugestehen, was er unserem Prozessgegner zugesteht, mag[3]) er nun ein Ungläubiger sein, oder mag er sich aus reinem Subjektivismus jeder Ansicht gegenüber ablehnend verhalten. Ist er aber gleichwohl ein Gläubiger, so ziemt sich erst recht ein solches Verfahren für ihn; denn alle diese Probleme gehören zu jenen, mit welchen religiöse Intentionen[4]) zusammenhängen, wie sich das aus unseren Worten nach Gottes Ratschluss erweisen lassen wird. So gewiss es eine Wahrheit gibt: wir haben nie aufgehört, uns vor der Abfassung eines Buches über solche Dinge zu fürchten. Ist es doch nach unserer Ansicht nur Brauch der Toren, sich in solch tiefgründigen Fragen für weise zu halten. Was uns aber hierzu brachte, das ist unser starkes Verlangen, bei solchen gewaltigen Problemen[5]), deren irrige Auffassung den Menschen von seiner Glückseligkeit weit entfernt, den Anstoss aus dem Wege der Denker zu räumen.

Wir sind nun übereingekommen, in den einzelnen dieser Probleme alle die hineinfallenden Ansichten zu erwähnen, sowie das, was die einzelnen Ansichten bekräftigt, und was sie beseitigt, denn dadurch werden ihm (sc. dem Leser) die zahlreichen Prämissen der einzelnen Untersuchungen zurechtgelegt, und es wird uns leicht, das Wahre vom Falschen derartig zu sondern, dass sich uns die Wahrheit der einzelnen Probleme vollständig erschliesst, sodass auch nicht ein Zweifel übrig bleibt.

---

1) Ms. P. 722: לאהבת הנצוח.
2) P. 722: ומה שלא רצינו בהם.
3) Ms. O. und Ms. P.
4) وجه. — 5) مطلب.

Nämlich: Der Zweifel an einer Sache entsteht durch unsere einander widersprechenden Ansichten von ihr, und wenn die Forschung über sie zur Vollendung gelangt, wird das Wahre vom Falschen geschieden, wodurch die Aporie aus jenem Probleme weicht. Und da es doch vorkommt, dass über all diese Probleme die Altvorderen falsche Ansichten haben, und wir die Untersuchung zu ihnen in Gegensatz bringen, um zu erweisen, dass die Ansichten der Früheren in jeder Art falsch sind, soweit sich ein solches aus ihnen ermitteln lässt, und ausserdem alles, was wir auf spekulativem Wege ermittelten, die Ansicht unserer Thora ist: nannten wir das Buch: „Kriege des Ewigen", denn es sind Kriege des Ewigen, mit welchen wir die falschen Ansichten der Früheren bekämpfen.

Der Leser glaube aber nicht, dass es die Thora sei, die uns veranlasst, die Eruierung der Wahrheit in unserem Buche zu vollziehen, nicht aber die Wahrheit selbst. Es ist nämlich erwiesen, wie dies Maimonides s. A. festgestellt hat, dass wir nur das glauben dürfen, dessen Wahrheit von seiten der Spekulation erwiesen ist. Wenn nun die Thora gemäss ihrem einfachen Wortsinne hiergegen protestiert, so müssen ihre Worte so erklärt werden, dass sie mit der Spekulation übereinstimmen. Deshalb hat Maimonides die Worte der Thora, nach welchen Gott etwas Körperhaftes zu sein scheint, so erklärt, dass die Spekulation hiermit nicht in Widerspruch steht. Aus diesem Grunde hat Maimonides entschieden: Wenn sich die Anfangslosigkeit der Welt erweisen liesse, müssten wir an sie glauben, und es müssten jene Worte der Thora, die dagegen zu streiten scheinen, in einer mit dieser spekulativen Tatsache übereinstimmenden Weise erklärt werden. Und so ist erwiesen: Wenn uns die Spekulation bei derartigen Problemen zu Ansichten brächte, die mit dem einfachen Sinne der Thora zu kollidieren scheinen, so dürften wir uns durch die Thora nicht verhindert fühlen, ihren (sc. der Probleme) Wahrheitsgehalt zu verkünden, denn in Wahrheit streitet dies nicht mit der Thora, weil die Thora kein Gesetz ist, das uns zwänge, lügenhafte Dinge zu glauben, wohl aber leitet sie uns an, in möglichster Vollendung die Wahrheit zu begreifen, wie wir dies in dem Anfang unseres Thorakommentares erwiesen haben. Deshalb pflegen wir bei derartigen Er-

örterungen recht vollständig zu verfahren, zunächst inbezug auf die Spekulation, und nachher inbezug auf die Klärung der Tatsache, dass die Ergebnisse unserer Spekulationen in den einzelnen Gegenständen unserer Untersuchungen mit den Anschauungen der Thora identisch sind. Bei einigen Untersuchungen leitet sie (sc. die Spekulation) uns dazu an, die richtige und hervorragende Wahrheit dessen zu finden, was hiervon in der Thora vorkommt. Und es muss auch so sein, weil doch die Thora all jene, die sich mit ihr beschäftigen, zu möglichst grosser menschlicher Vollkommenheit gelangen lassen will, wie wir dies in unserem Thorakommentare erwiesen haben. Wenn es sich aber so verhält, und es sich doch hier um solche tiefgründigen Probleme handelt, deren Bewältigung den Menschen schwer fällt, so muss uns doch auch die Thora zur Ermittelung der Wahrheit hinführen.

Es ist aber aus dem Früheren erwiesen, dass sich unsere Untersuchung in diesem Buche notwendig auf verschiedene Gegenstände bezieht. Wir müssen uns deshalb darüber ausweisen, warum wir die Behandlung des einen der des anderen vorangehen lassen. Erklären wir nun den Grund hierfür bei jedem einzelnen Gegenstande, so würde sich eine Vervielfältigung ergeben, da ja aus einem und demselben Motive der eine Gegenstand früher als der andere behandelt wurde. Aus diesem Grunde halten wir es für richtig, in einer Vorbemerkung das Geheimnis der Disposition unseres Buches zu offenbaren, so dass uns eine Angabe des Motivs bei jedem einzelnen Gegenstande erspart bleibt. Das Motiv ist folgendes:

Wisse, dass die Ordnung der Dinge für den Leser überhaupt nützlich ist, damit er den jenen Dingen immanenten Zweck erreiche. Wir haben hierfür nun sieben Motive: Einige von seiten der Notwendigkeit (absolut), sei es inbezug auf den Inhalt und den Leser, sei es inbezug auf den Leser allein. Einige von seiten des Besseren (relativ), sei es inbezug auf den Inhalt, oder inbezug auf den Leser, oder inbezug auf beide zusammen.

Erstens: Es gibt Gegenstände, bei welchen von Natur aus die Kenntnis des einen der Kenntnis der anderen vorangehen muss,

wie die Kenntnis[1]) der Prämissen der Kenntnis des aus ihnen gefolgerten[2]) Schlusses, und dies ist bald bei einer, bald bei zwei Wissenschaften der Fall. So muss die Kenntnis mathematischer Dinge von Natur aus der Kenntnis physikalischer Dinge vorangehen, obgleich der eine Träger (sc. der Wissenschaft) mehr enthält als der andere; so untersucht die mathematische Wissenschaft den absoluten Körper und ebenso die physikalische, nur untersucht diese ihn inbezug auf seine Bewegung, und ebenso gibt es in ein und derselben Wissenschaft Dinge, bei welchen das eine dem anderen inbezug auf Ordnung und Natur voraufgehen muss, und ebenso gehen die einen Wissenschaften den anderen inbezug auf Ordnung und Natur vorauf. Diese Art des Vorsetzens ergibt sich von seiten des Gegenstandes[3]) und des Lesers.

Zweitens: Allgemeine Begriffe gehen speziellen vorauf, weil die auf diese Art zur Aufhellung jener Inhalte gewonnenen Prämissen zuerst stehen müssen, um auf eine bestimmte Art ihr Prädikat dem Subjekte zu vindizieren, ohne dass hierbei eine Verdoppelung entsteht. (Syllogismus). Eine solche Art des Vorsetzens ist etwa das Mittlere zwischen dem, was sich aus zwei Seiten ergibt und demjenigen, was auf einer Seite steht (sc. einer Relation zugeordnet ist), die weit besser ist als die beiden Seiten: wenn aber das Bessere aus den zwei Relationen sich ergibt, so ist es um so günstiger.

Drittens: Es ist erwiesen, dass der Verfasser nicht für sich schreibt, sondern um auf andere seine Kenntnisse ausströmen zu lassen. Deshalb muss er bestrebt sein, seine Worte nach einer Methode zu ordnen, durch welche der Leser den in unserem Buche beabsichtigten Zweck erreicht, und aus diesem Grunde muss die Belehrung mit dem Leichten beginnen, es müsste denn das Vorhergehende das Folgende substantiell involvieren (sc. dann wäre bei der Identität des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden die Methode vom Leichteren zum Schwereren überflüssig). Diese Art des Vorsetzens ist auch

---

[1]) Ms. O. u. P. 722: כקדימת אמיתת ההקדמות; bei Riv. u. L. fehlt אמיתת.

[2]) O. u. P. 722: המתחייבת מהם בעצם Riv. u. Leipz. del.

[3]) Pa. מצד העיון.

inbezug auf den Inhalt selbst die beste, während es inbezug auf den Leser, dem ja die Abfassung dieses Buches gilt, gleichsam notwendig ist, denn dadurch weiht er sich selbst gewohnheitsmässig in jene Wissenschaft ein, bis ihm auf diese Art das Schwere leicht wird. Jene Autoren jedoch, die nicht so zu verfahren pflegen, sondern durch ihre Disposition oder durch die Tiefgründigkeit ihrer Sprache das Geheimnisvolle und Verborgene häufen, so dass sie selbst die leichten Sachen schwer machen, vereiteln die Absicht, um derentwillen jeder Autor ans Werk geht, denn nicht allein, dass sie dem Leser nicht nützen, fügen sie vielmehr seiner Verwirrung noch neue hinzu. Bei Gott! Es müsste denn gerade in der Absicht des Autors liegen, sich der grossen Masse der Leser zu entziehen, und seine Worte nur Einzelnen verständlich zu machen, dass (also) seine Worte schädlich wirken, wenn sie von der Masse verstanden werden. Jedoch kann dies manchmal ein Kunstgriff des Verfassers sein. Wenn man nämlich einen Fehler in seinen Ausführungen oder ihre Schwäche vermuten könnte, so verfasst er für die Leser eine tiefe und feine[1]) Sprache, oder er fügt ihnen noch Probleme hinzu, die den Leser stark verwirren, so dass er ihm das Fehlerhafte und Schwache seiner Worte dadurch verbirgt, und sein (sc. des Lesers) Denken mit dem Verständnis jener Ausdrücke sich abquält, während die Gegenstände im Zusammenhang mit dem, was der Verfasser in sie an Geheimnissen und an beabsichtigter Irreleitung hineingelegt hat, ihn in Verwirrung bringen. Unsere Absicht in diesem Buche ist jedoch gerade die umgekehrte. Wir nämlich wollen ausführlich sprechen, klar und gut disponiert, so dass unsere Absicht bei all ihrer Tiefe dem Leser klar wird, und ihm nicht die tiefe Sprache und die schlechte Disposition das Fehlerhafte der Tendenz und ihre Schwäche verheimlicht. Aus demselben Grunde bedienen wir uns keiner entsprechenden Beredsamkeit[2]) und keiner tiefgründigen Ausdrucksweise, denn die Tendenz ist trotz der richtigen Disposition und einer klaren Sprache schwierig genug, ohne dass es nötig wäre, ihr (sc. der tiefgründigen Tendenz) noch die Tiefe der Sprache und die schlechte Disposition hinzuzufügen.

---

[1]) vergl. Steinschneider, Alfarabi S. 58 Anm. 82.

[2]) s. Steinschneider a. a. O. S. 34.

V i e r t e n s : Da doch der Verfasser von verschiedenen Gegenständen sprechen muss, von denen der eine keinen Hinweis auf den anderen enthält, während andererseits den Gegenständen eine bestimmte Ordnung, sei es inbezug auf ihre Existenz oder ihre Natur eigen ist, wie etwa die Eins der Zwei voraufgeht oder das Dreifache dem Vierfachen, so muss er auch für jene Dinge eine solche Ordnung treffen, wie sie ihrer Seinsweise entspricht. Dies ist auch der Grund dafür, dass von ihnen (sc. den Dingen) dem Autor nichts entgeht, und dass die Stellen [1]) von den Problemen des Buches besonders hervorgehoben sind. Und diese Art der Vorsetzung ist sowohl mit Bezug auf den Gegenstand als auch mit Bezug auf den Leser besonders vorteilhaft.

F ü n f t e n s : Der Verfasser bedarf manchmal einer Prämisse, um daraus verschiedenartige Dinge zu erweisen. Und wenn es sich nun trifft, dass die Wahrheit einer Prämisse bei einem der Gegenstände leichter eingesehen wird als bei dem andern, so muss der Autor diesen Gegenstand von dieser Seite aus vorwegnehmen, selbst wenn er möglicherweise schwieriger ist als die anderen Gegenstände in anderer Hinsicht; diese Art der Vorwegnahme ist gleichsam notwendig mit Rücksicht auf den Leser.

S e c h s t e n s : Da bei dem Wahrheitsbeweise für einen der Gegenstände die B e h a u p t u n g des einen der sich widersprechenden Teile und die B e s e i t i g u n g des anderen Teiles erforderlich ist, so muss der Verfasser die Beseitigung des widersprechenden Teiles vorwegnehmen, um jenen Teil zu bestätigen, den er bestätigen k a n n, wie etwa der Arzt sich bemühen muss, die Krankheit zuerst zu beseitigen, bevor er die Mischung zur Gesundung überreicht.

S i e b e n t e n s : Wenn der Autor merkt, dass sich in seinen Worten eine Erklärung von Dingen geltend macht, die der landläufigen und gewohnheitsmässigen Ansicht des Lesers befremdend erscheint, sodass er diesen Worten einen Widerwillen entgegenbringt, obgleich er in ihnen keinen Widerspruch von der spekulativen Seite aus findet, dies jedoch Grund genug

[1]) Ms. O., R. u. L. דרושי הממספר, Pa. 722 — richtiger: דרושי הספר.

dafür ist, dass ihm das Verständnis dessen, was das Buch bringt, versagt bleibt, dann muss er seine Worte so ordnen, dass er in dem, was er sagt, dem Leser entgegenkommt. Er muss darum jene Gegenstände vorwegnehmen, die weniger Fremdartiges für ihn haben, und muss ihn nach und nach aus dem vertreiben, was „Anteil an seinem Besitze hat", so dass ihn dasjenige, was von jenen Ansichten in ihm eingewurzelt ist, nicht dazu bringt, ihm die Erkenntnis der Wahrheit jenes Problems unmöglich zu machen. Dies ist einer von den guten Kunstgriffen, welche die Leib- und Seelenärzte anwenden, und er ist für sie mit Bezug auf die Manier des Patienten durchaus notwendig. Ebenso nötig ist er (sc. der Kunstgriff) dem Verfasser mit Bezug auf die philosophische Manier des Lesers, da ja auch dieser eine bestimmte Krankheit hat, ohne sie zu fühlen. Hält man ihn jedoch für gesund, so wird ihm die Annahme von Medizin nicht konvenieren, noch weniger wird er auf den Arzt hören. Einem derartigen Kranken aber muss man die Heilmittel nach und nach näher bringen, sodass er von ihnen keine starke Empfindung hat. Wenn also der Autor bei dem Leser auf Ansichten stösst, deren Gegenteil sich als wahr erweist, so muss er sie von Stufe zu Stufe entwurzeln. Weil dies aber nur mit seiner Zustimmung möglich ist — denn es gibt kein Mittel, um ihn hierzu mit physischer Gewalt zu zwingen, wenn er nicht selbst ihre Entwurzelung irgendwie wünscht — so muss sich also der Autor auf alle möglichen Arten mit der Entwurzelung der Prinzipien derart befassen, dass sie eben möglich ist, aber doch so, dass der Leser nicht viel davon merkt, bis schliesslich seine Krankheit gewichen, und er geheilt ist. Deshalb muss der Autor dafür sorgen, dass dem Leser die Nahrung für jene Prinzipien entzogen wird, bevor er ihre Entwurzelung betreibt. Und auch inbezug auf die Nahrung muss der Autor eine bestimmte Ordnung innehalten, ich meine, die Nahrung muss ihm so entzogen werden, dass er nicht viel davon merkt, und so darf er stufenmässig nicht damit aufhören, bevor alle Nahrung entzogen ist, mit welcher jenes Prinzip gespeist wird; dann wird ihm die Entwurzelung jenes Prinzips leicht sein, ja vielleicht entwurzelt es sich von selbst. Wenn es nun dem Verfasser gelingt, ihm bei der Entziehung der Nahrung für jenes Prinzip gleichzeitig solche zu reichen, die dem entspricht,

was der Autor bestätigt[1]) oder bestätigen will, — wie einer, der im Kriege die Hilfstruppen der Feinde zu vermindern beabsichtigt, — dann ist es um so besser. Und wenn es nun noch gelingt, dass er sie (sc. die feindlichen Hilfstruppen) sich zu Freunden macht, dann hat er seinen Gegner von zwei Seiten aus besiegt, von seiten der Schwäche des Gegners und von seiten der eigenen Stärke. Diese Art der Antizipation ist für den Leser besonders wertvoll, und es ist kaum nötig, sie nach dem Vorausgeschickten noch besonders zu erwähnen.

Da nun die Motive klar gestellt sind, die das Antizipieren[2]) bestimmter Gegenstände erfordern, so kannst du von mir, o Leser, nicht verlangen, dass ich dir erkläre, weshalb ich die Untersuchung der einen Frage der einer anderen vorangestellt, oder weshalb ich bei der Behandlung ein und derselben Frage die Beseitigung, bezw. die Erhärtung des einen Gegenstandes der des anderen vorgezogen habe, denn du kannst jetzt selbst beurteilen, aus welchem Grunde wir eine derartige Ordnung befolgen. Ebenso ist nach dem Vorausgeschickten erwiesen, dass man bei zwei Gegenständen den einen von der einen Seite, den anderen von der anderen voranstellen kann. Bei derartigen Gegenständen muss eben der Verfasser überlegen, welche Voranstellung den Gegenständen mehr entspricht. Wenn es sich aber so verhält, dann darf man bei derartigen Dingen nicht fragen, weshalb wir das eine dem anderen vorangestellt haben, während wir doch das Andere aus einem der erwähnten Gründe hätten voranstellen müssen — denn auch dies haben wir aus einem der erwähnten Gründe getan, und offenbar käme die gleiche Frage, wenn wir es umgekehrt gemacht hätten. Zweifellos ist ferner, dass nach den voraufgeschickten Gründen oder doch nach den meisten von ihnen der Leser, der in einem bestimmten Buche liest, nicht das Nachfolgende lesen darf, bevor er das Frühere gelesen hat, falls der Autor ein solcher ist, der seine Worte nach den vorausgeschickten Motiven richtig ordnet. Und dafür, dass dem Lesen des Späteren das Lesen des Früheren vorangehen muss, gibt es einen achten Grund. Denn manchmal

---

[1]) Ms. O. u. P. 722 למה שירצהו לקיימו Riv. u. Leip. למה שיקיימהו או ירצה לקיימהו.

[2]) Pa. 722 קצת ההקדמה לקצת O. Riv. u. Leipz. הקדמה קצת ענינם לקצת.

kommt es vor, dass sich der Verfasser, falls ihm dies möglich ist, bei dem Späteren auf das Frühere stützt, und sich deshalb bei der betreffenden Stelle nicht lange aufhält, denn, würde er es tun, so würde hieraus eine Verdoppelung entstehen — und des Ueberflüssigen bedarf es nicht. Wenn nun der Leser zuerst das Spätere liest, so wird es ihm passieren, dass er es nicht versteht, oder dass er es versteht, ohne in die Absicht des Autors einzudringen. Wenn es sich aber so verhält, so musst du, o Leser, wenn du überhaupt den Wahrheitsgehalt dieses Buches ermitteln willst, dein Lesen mit der Ordnung in Einklang bringen, die wir befolgt haben. Wenn du dies aber nicht tust, so wirst du bei den meisten Fragen in grosse Verwirrung geraten. Und dieser Verwirrung wirst du (gewiss) nicht entgehen, wenn du zu den Geheimnissen unseres Buches und seinen Tiefen gelangst. Es darf auch dem Leser unseres Buches nicht verborgen bleiben, dass in unserem Buch nur spekulative Dinge enthalten sind, welche aber erst nach einer solchen abschliessenden Untersuchung zum Ausdruck gelangen, die keinen Zweifel mehr an dem bestehen lässt, was dieses Buch enthält; und ebenso wird auch eine Reihe von Zweifeln beseitigt, von welchen die anderen Wissenschaften in ihrer Totalität betroffen werden, wie dies für den erwiesen ist, der in jenen Wissenschaften nachliest und auf derartige Zweifel stösst[1]) Hierdurch aber werden im Zusammenhange mit dieser Tatsache die religiösen Intentionen in ihrer Totalität bestätigt. So ist erwiesen, dass kein Leser unserer Worte etwas an dem ändern darf, was unser Buch enthält, nicht an seiner Disposition, an seinem Inhalte, noch an der Erklärung einer Sache; denn hierdurch könnte er möglicherweise unsere Absicht verfehlen. Dies sind nun die Teile unseres Buches. Zunächst sind es sechs:

1) Der Traktat von der Unsterblichkeit der Seele,
2) Der Traktat von der Offenbarung der Zukunft.
3) Der Traktat vom göttlichen Wissen von den Dingen.
4) Der Traktat von der göttlichen Providenz.
5) Der Traktat von den Himmelskörpern, ihren Bewegern, ihrem gegenseitigen Rangverhältnis, ihrem Verhältnis zu Gott, (soweit eine solche Forschung uns möglich ist).

---

[1]) Ms. O. marg. Ms. P. del.

6) Der Traktat von der Entstehung der Welt. Hierin ist auch der Traktat von den Zeichen und Wundern, sowie von den Kriterien enthalten, womit ein Prophet geprüft wird.

So ist die Absicht des Buches klargestellt, sein Nutzen, die Bedeutung seines Namens, seine Disposition, seine notwendige Gliederung, seine Wertstufe. Und das ist es, was hier (sc. in der Einleitung) erstrebt wird.

Erster Traktat.

Erster Abschnitt.

Da der Intellekt insofern der vorzüglichste Teil der Seele ist, als man ihn für unsterblich und ewig hält, während die anderen Teile der Seele ihrem Begriffe nach erwiesenermassen bei der Auflösung der Materie mit aufgelöst werden, da sie ja ihre Funktionen mittels körperlicher Organe ausüben, so muss unserer Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele: Ob sie stattfindet oder nicht, und wenn sie stattfindet: Wie sie stattfindet — die Untersuchung über das Wesen des menschlichen Intellekts voraufgehen. Denn die Unsterblichkeit und die menschliche Glückseligkeit gehören zu seinen Attributen, und wir dürfen nicht die Attribute einer Sache untersuchen, bevor wir ihr Wesen kennen, denn: Wessen Wesen nicht erkannt ist, dessen Attribute können nicht erkannt werden. Da aber doch in dieser Hinsicht unter den Philosophen eine grosse Verschiedenheit herrscht, so müssen wir zuerst ihre hierauf bezüglichen Ansichten untersuchen. Was wir nun hierin für richtig finden, nehmen wir von ihnen an, und bei dem, was wir nicht für richtig finden, weisen wir auf jene Seite hin, durch deren Ablehnung die Wahrheit hervortritt. Auf diese Art beseitigen wir bei den Lesern, was sie an falschen Ansichten der Früheren festhalten, damit nicht das, worin sie erzogen wurden, und was ihnen zu glauben geläufig ist, sie abhalten möge, die Wahrheit in dieser Untersuchung zu erreichen.

Wir behaupten nun: Die früheren[1]) Philosophen unterscheiden sich in diesem Punkte durch drei von einander verschiedene Ansichten. Die eine Ansicht ist die des Alexander[2]). Er meint: Die Entelechie, d. h. der hylische Intellekt, ist im Träger, wie etwa die Seele überhaupt oder einer ihrer Teile, wie

[1]) vgl. Munk, guide I, 305 ff. Anm. Mélanges, S. 445 ff.

[2]) Alexander v. Aphr. de anima, ed. Bruns 1887. 84, 24. 85, 10. 90, 13.

2*

die vorstellende Seele, oder die in ihr befindlichen vorstellenden Formen. An und für sich aber ist er nur die Entelechie.

Die zweite Ansicht ist die des Themistius[1]) und seiner Anhänger. Er meint: Die Entelechie ist ein separater Intellekt, der nicht entsteht und nicht vergeht.

Die dritte Ansicht ist die des Averroes[2]) in seinem Kommentare zum Buche der Seele. Er meint: Die Entelechie ist der reine aktive Intellekt. Jedoch von seiten seiner Verbindung mit uns bildet er eine Entelechie und verfügt über die Fähigkeit, das Sublunarische zu begreifen, ich meine, jene Intelligibilia, die auf sinnlich wahrnehmbaren Dingen beruhen, die ausserhalb der Seele existieren, wie wir etwa sagen: Alles Lebende fühlt, jeder Mensch spricht und dergleichen. An und für sich aber ist er ein Intellekt, der nur sich selbst begreift, nicht aber das Sublunarische.

Ausserdem gibt es noch bei einigen Späteren aus unserer Zeit eine vierte Ansicht. Sie meinen nämlich, die erwähnte Entelechie ist ein separater Intellekt, durch sich selbst entstanden, nicht aus einer Sache.

Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über das Wesen des Intellekts erwähnt haben, müssen wir berichten, was für verschiedene Arten von Wahrscheinlichkeit jede einzelne dieser Ansichten besitzt — gemäss dem, was wir in den Worten der Früheren, oder in deren Konsequenzen finden. Wenn nämlich die Argumente, die jede einzelne dieser Ansichten bestätigen, von uns eingesehen werden, so werden wir um so leichter die Wahrheit in ihnen erkennen, und dies ist auch eine beachtenswerte Anleitung zur Ermittelung der Wahrheit in diesem Problem. Denn haben wir mehrere Prämissen, die einzelne Kontroversen in diesem Problem bestätigen, so wird es uns leichter, von ihnen jene auszuwählen, die eine Beziehung zur Ermittelung der Wahrheit in diesem Problem besitzen, wie vorausgeschickt wurde.

Wir behaupten nun: Es lässt sich annehmen, dass Alexanders Ansicht mit den Intentionen des Aristoteles über-

---

[1]) Themistius, ed. Heinze 183, 27. 184, 1—3.

[2]) Averroes, de anima, Ven. 1550, III, S. 160a, 160b, 179b, 42 ff.; ferner: De Animae Beatitudine, Venedig 1562, S. 152, J, ff. und S. 153; ferner: Epistola de intellektu S, 157; vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 105.

einstimmt und auch mit dem, was sich aus seinen Prinzipien ergibt. Sie stimmt mit des Aristoteles Intentionen überein, weil ihn (sc. den menschlichen Intellekt) auch Aristoteles hylischen Intellekt nennt; dies beweist, dass nach des Aristoteles Meinung die Entelechie nicht im separaten Intellekt ist (sc. wohl aber im Träger), dass aber eine hylische Stufe von ihr ausgeht. Alexander stimmt auch mit dem überein, was sich aus den Prinzipien des Aristoteles ergibt; denn Aristoteles stellt bei der Entelechie, d. h. dem hylischen Intellekte, das Prinzip auf, dass er nichts Existierendes ist. Er vergleicht deshalb die Entelechie mit der Anlage einer Tafel zur Aufnahme der Schrift. Was aber Aristoteles bei der Entelechie als Prinzip aufstellt, ist notwendig. Denn was nur ein potentielles Verhältnis zu einer Sache hat, darf zu derselben Sache, zu welcher es ein potentielles Verhältnis hat, kein aktuelles Verhältnis haben. Denn Potentialität und Aktualität schliessen einander aus. Da nun das Hylische (sc. der Intellekt) ein potentielles Verhältnis zu all den Formen in irgend einer Art hat, kann es auch nichts Aktuelles an den Formen sein. Und ferner: Wenn es etwas Aktuelles an den Formen wäre, so würde jene Form (sc. die es selbst ist) es hindern, eine andere anzunehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist (III, 4). Also darf die Entelechie nichts Existierendes sein. Dies ist aber nur dann vorstellbar, wenn die Entelechie als hylischer Intellekt so angenommen wird, wie es bei Alexander geschieht (sc. im Träger). Denn würde sie als separater Intellekt genommen, so wäre doch die Annahme falsch, nach welcher eine für sich bestehende separate Form ein Nichtexistierendes ist. Wenn wir aber annehmen, dass die Entelechie im Träger ist, wie es Alexander sagt, so ist mit Recht die Entelechie keine der existentiellen Formen, wohl aber steht sie zu ihnen im Verhältnis der Potentialität und bedeutet kein einfaches Nichtsein; denn Potentialität ist nicht schlechthin Nichtsein. Und ferner: In der Meinung, welche Alexander vertritt (sc. in Bezug auf die Entelechie), kann sich keine Absurdität dessen ergeben, was von dem Entstehen und Vergehen der Menschen behauptet wird. Nämlich: Die Form irgend eines bestimmten Dinges entsteht auf diese Weise bei seinem (sc. des Dinges) Entstehen und vergeht in bestimmter Weise bei seinem Vergehen. Dies ist nämlich der richtige Sachverhalt beim Entstehen

und Vergehen, weil doch alles Entstehende in seiner Form zu grunde geht[1]), die ihrerseits nur dann entsteht, wenn die Materie zu ihrer Aufnahme disponibel ist. Wenn jedoch — wie Themistius annimmt — die Form eine separate sein soll, ohne Entstehen und Vergehen, so ergibt sich hieraus insofern eine grosse Absurdität, als der Mensch unbedingt vergehen muss. Wenn nämlich die Form als eine solche (separate) angenommen wird, so ist es nicht unmöglich, dass dies auf eine von zwei Arten der Fall ist: Entweder wir nehmen an, dass beispielsweise die Form des Ruben in jener Materie versteckt lag, aus welcher Ruben vor seiner Entstehung hervorgegangen ist, und dass ihre Funktion nach der Zubereitung der Materie für die Aufnahme der Ernährungs- und Gefühlspotentialität sichtbar wurde, oder wir nehmen an, dass sie sich zu ihr (sc. der Materie) bei seiner Entstehung hinbewegt. Sagen wir jedoch von der Form, dass sie sich von selbst bewegt, so ist dies falsch, da doch in der Physik die Notwendigkeit erwiesen wurde, dass alles Bewegliche ein Körper ist. Nehmen wir aber wieder von der Form an, dass sie in jener Materie versteckt ist, aus welcher der Mensch entsteht, so ergibt sich wiederum: Entweder sie kommt, sich bewegend, zu ihr (sc. der Materie) bei der Entstehung jener Materie heran, oder sie ist in jener Materie versteckt, aus welcher diese (sc. des Ruben) Materie hervorgeht. Und da es doch falsch ist, dass sie sich bewegt, so muss sie also in jener Materie versteckt sein, aus welcher diese Materie entsteht, und daraus ergibt sich wieder, dass sie in einer dritten Materie verborgen ist, und so ad infinitum, so dass hiernach alle entstehenden und vergehenden Materien mit dem menschlichen Intellekt ausgerüstet wären; dies ist aber die vollendete Absurdität und Ungereimtheit. Derselbe Widersinn würde sich ergeben, wenn wir die Form bei der Auflösung des Menschen daraufhin untersuchten, ob sie sich fortbewegt oder in ihm dauernd versteckt bleibt, und das ist selbstverständlich. Da aber dies alles falsch ist, so ergibt sich hieraus, dass die Entelechie nicht separat ist, dass sie entsteht und vergeht.

Wenn aber jemand sagte, dass sich diese Absurdität aus der Annahme einer separaten Form nicht notwendig ergeben

---

[1]) s. **Steinschneider**, Alfarabi S. 99.

müsse, denn, obgleich sie separat sei, brauche doch nicht angenommen zu werden, dass sie mit der Materie zusammen existiere und deshalb zu einem Hinzurücken und Sichverbergen gezwungen sei, sobald ihre Funktion in den einzelnen Individuen sichtbar werde, wohl aber sei die Form numerisch eine, während ihre Realisation in jeder Materie stattfinde, die bereit ist, sie aufzunehmen, wie dies auch beim aktiven Intellekt der Fall ist, — wenn jemand solches einwendet, so erwidern wir ihm, dass die Verbindung der separaten Form mit der Materie auf zwei Weisen verstanden werden kann. Entweder ist die Verbindung nicht substantiell — wie die Verbindung des aktiven Intellekts mit dem Samenerguss und den Spermatozoen, die ja nicht derartig ist, dass er eine ihnen verwandte Form annimmt, oder die Verbindung ist substantiell — wie die Verbindung der separaten Intellekte mit den Himmelskörpern, denn jene besitzen in ihrer substantiellen Verbindung eine diesen verwandte Form — entsprechend der nach Ansicht des Themistius sich vollziehenden Verbindung zwischen uns und dem hylischen Intellekt, der ja eine uns verwandte Form bildet. In Wirklichkeit lässt es sich vorstellen, dass die Materie von der Form entblösst ist, so sie (sc. die Form) mit ihr nicht substantiell verbunden ist. Ist sie jedoch mit ihr substantiell verbunden — wie bei den Formen der Himmelskörper — so lässt sich dies in keiner Weise vorstellen. Denn die Form stattet sie, ihre gesamten Körper, mit dem Leben aus, und wären sie (sc. die Himmelskörper) von ihnen (sc. den Formen) entblösst, so gingen die Körper zugrunde. Wir aber meinen: Wenn wir die Form eine separate nennen, so darf sich ihre Tätigkeit nicht mittels körperlicher Organe entfalten, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist, dies ist für jeden klar, der in diesem Punkte in der Philosophie Orientierung sucht. Und ferner: Wenn wir schon zugeben, dass die Himmelskörper ohne die separate Form existieren, so folgt aus dieser Zustimmung nicht, dass auch der menschliche Körper ohne den hylischen Intellekt existiert. Wohl aber lässt sich erweisen, dass dies überhaupt unmöglich ist; denn diese Form (sc. der hyl. Int.) aktualisiert sich substantialiter in den einzelnen Individuen ganz verschieden: In dem einen Individuum verhält sie sich wissend,

in dem anderen unwissend, oder darin irrend, worin sie bei einem anderen Individuum sich erkennend zeigt. Dann aber kann die Form des Wissenden nicht mit der des Irrenden oder Unwissenden identisch sein, denn es kann nicht ein und dieselbe Form in ein und derselben Sache zugleich wissend und irrend sein. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich diese Form nur deshalb mit jedem einzelnen menschlichen Individuum verbinden, weil sie eine numerische Vielheit von Formen bildet, woraus sich dann der vorerwähnte Zweifel ergibt. Auch hieraus erhellt, dass sie (sc. die hyl. Form) in keiner Weise separat sein kann, wie dies nachher erwiesen wird; ich meine nämlich, dass sie bei ihrem notwendigen Mehrheitscharakter im Hinblick auf die Vielheit der Träger erwiesenermassen nicht separat sein kann, denn die separate Form schliesst eine Mehrheitsbildung aus, wie dies an seinem Orte erwiesen ist. Ferner zeigt sich doch, dass dann ganz bestimmte, spezifische hylische Formen, soweit sie überhaupt hylischen Charakter haben, in dieser Form, d. h. im hylischen Intellekt, enthalten sind[1]). Zeigt sich doch bei den hylischen Formen, soweit sie überhaupt hylisch sind, dass ihre Entstehung am Orte ihrer Existenz mit der Veränderung (sc. des Ortes) substantiell zusammenhängt, so dass auch sie kraft der Pluralität der Träger zur Vielheit werden. So ergibt sich also bei dieser Form, dass ihre Entstehung mit der Veränderlichkeit der Materie zusammenhängt, in der sie existiert, denn sie (sc. die Materie) ist vorerst nur so lange vorbereitet, die Possibilität[2]) der Ernährung und der Sinnlichkeit anzunehmen, als in ihr die Form noch nicht zur Erscheinung kommt. Sie aber (sc. die Form) vermehrt sich gleichfalls mit der Vervielfältigung der Träger, bis beispielsweise die Form des Ruben numerisch eine andere als die des Simon ist. Würde man aber dies nicht so annehmen, so müsste in ein und derselben Form gleichzeitig das Wissen und Nichtwissen um eine und dieselbe Sache sich geltend machen, ich meine, wenn der Intellekt des weisen

[1]) Dieser Satz findet sich weder im Ms. O noch im Ms. P 722. Und doch scheint er authentisch zu sein; denn das in ed. Riva folgende וזה vindiziert diesem Satze thematischen Charakter.

[2]) Ueber den Unterschied zwischen potentieller Form und Possibilität der Materie vgl. Görland, Aristoteles und Kant: S. 195.

Mannes mit dem des törichten identisch wäre, und dies wäre doch die höchste Absurdität. So ist also eine Mehrheitsbildung der Form bei einer Vervielfältigung der Träger nur möglich, wenn sie so präzisiert wird, wie es bei Alexander geschieht. Wenn sie jedoch im Sinne des Themistius formuliert wird, so ist eine Mehrheitsbildung ausgeschlossen, denn die separaten Substanzen vermehren sich nur, wenn sie im Genus verschieden sind, wie dies an den betreffenden Stellen erklärt wird.

So führen also dieselben Beweise, die Alexanders Ansicht bestätigen, die des Themistius ad absurdum.

Aber auch des Themistius Ansicht hat manches für sich: Erstens: Es zeigt sich doch bei der Entelechie, dass sie eine separate ist, da doch ihre Perzeptionskraft mit zunehmender Schwäche der körperlichen Organe erstarkt, ich meine, zur Zeit des Alters. Wäre sie jedoch hylisch, so müsste unbedingt ihr Träger in jener Zeit sehr schwach sein, woraus sich auch die Schwäche ihrer Wirksamkeit ergeben muss. Zum Beispiel: Wie die Kraft des Sehens im Alter bei der Schwäche ihres Trägers abnimmt, so muss dies auch bei der Entelechie der Fall sein, wenn sie hylisch ist; wir beobachten aber gerade das Gegenteil, ich meine, dass der Intellekt des Greises weit stärker [1]) wird. So ergibt sich, dass die Entelechie separat ist. Zweitens. Es ergibt sich doch bei den wahrnehmenden hylischen Kräften, dass sie eine unendliche Vielheit nicht perzipieren können, weil sie doch in ihrer Perzeption insofern singulär verfahren, als sie nur eine hylische Aufnahme haben. Zum Beispiel: Die Sehfähigkeit perzipiert diese Farbe an diesem Sichtbaren auf dieser Fläche an dieser Gestalt dieses Sichtbaren, weil sie es in bestimmter Art nur hylisch perzipiert, ich meine nämlich, dass doch in seinem (sc. des hyl. Intell.) Sehen die Perzeption irgendwie determiniert ist, weshalb das ihm Sichtbare auf einer bestimmten [2]) Fläche und an einer bestimmten Gestalt sein muss, sodass er nicht die absolute Farbe, sondern nur diese Farbe wahrnimmt. Die Entelechie jedoch fällt nur unendliche Urteile, denn sie nimmt die allgemeinen Urteile und jene Definitionen wahr, deren jede einzelne ein unendliches

[1]) Ms. O. u. P. יתחזק Ed. Riv. יות׳ Ed Leipz. יותר.

[2]) Ms. O. und P. 722 richtig מוגבל.

Urteil ist. Also muss sich doch hieraus ergeben, dass der hylische Intellekt separat ist. Drittens. Es ergibt sich doch bei dieser Entelechie, dass sie wohl eine Form, aber keine vollständige Entelechie ist, wie dies Alexander behauptet. Wir finden nämlich, dass der hylische Intellekt die Entelechie ohne Form begreift, obgleich es seine Weise ist, die Formen zu begreifen; aus diesem Grunde kann er das Nichtsein begreifen, ich meine nämlich, weil er sich selbst ohne Form begreift. Wenn dem aber so ist, so ergibt sich, dass dasjenige, welches von ihm als Entelechie für die Aufnahme der Intelligibilia bezeichnet wird, unbedingt eine Form ist (sc. separate). Viertens. Es ergibt sich bei den perzipierenden hylischen Kräften, dass die Wahrnehmung numerisch etwas anderes ist als das Wahrgenommene. Zum Beispiel: die Farbe, die durch die Fähigkeit des Sehenden zur Zeit seines Sehens wahrgenommen wird, ist nicht die Farbe, welche auf dem sichtbaren Gegenstande selbst ist, so wenig die Wärme des Erwärmten mit der Wärme der Erwärmenden identisch ist. Dies ergibt sich nämlich für sie daraus, dass ihre Rezeptivität nur eine hylische ist, denn das numerisch eine Akzidens kann in keiner Hinsicht an zwei Subjekten sein, noch viel weniger, wenn es an ihnen gleichzeitig sein soll. Inbezug auf die Entelechie jedoch, die in uns existiert, gilt, dass das Wahrnehmende und Wahrgenommene ein und dieselbe Sache sind. Es ist nämlich das Intelligibile, das sie begreift, mit demjenigen identisch, von welchem aus es zu uns gelangt, weil doch das Intelligibile die generelle Natur ist, die an den einzelnen Dingen haftet; die generelle Natur jedoch lässt in keiner Weise Vervielfältigung zu. So kann beispielsweise von dem Menschen als Genus in keiner Weise eine Zweiheit existieren, während die spezielle (individuelle) Natur eine Vervielfältigung erlaubt. Unter solchen Umständen ergibt sich also, dass diese Entelechie separat sein muss. Fünftens. Es zeigt sich doch bei den hylischen Kräften, dass sie bei der Perzeption irgendwie affiziert werden. Wenden wir uns von einer starken Sinnesaffektion zu einer anderen schwächeren, so können wir diese nicht unmittelbar in ihrem wahren Sein begreifen. Sehen wir z. B. in die Sonne und wenden uns von ihr aus einem anderen Gegenstande zu, so können wir diesen

nicht sofort in seinem wahren Sein perzipieren. Ebenso verhält es sich mit den anderen Sinnen, und zwar deshalb, weil ihre Perzeption in bestimmter Hinsicht eine hylische ist (Gesetz der Reizschwelle). Mit der in uns vorhandenen Entelechie verhält es sich jedoch gerade umgekehrt. Wir meinen nämlich: Wenn wir uns von einem tiefgründigen Intelligibilen zu einem leichteren wenden, so begreifen wir dieses weit leichter. Hieraus scheint sich zu ergeben, dass die Entelechie nicht hylisch ist. Sechstens. Da wir doch durch die Entelechie unsere spezifische Substanz erhalten, so muss die Entelechie selbst Substanz sein. Wenn ihr Begriff jedoch so bestimmt wird, wie es bei Alexander geschieht, so ist sie weder selbst eine Substanz noch der Teil einer Substanz, wohl aber ist sie eines von den Attributen der vorstellenden Seele oder der vorstellenden Formen. Nehmen wir jedoch an, dass sie ein separater Intellekt ist, so ist sie selbst eine Substanz, und es bestätigt sich von ihr, dass sie unser Spezifikum bildet. Man kann aber nicht sagen: Obgleich die Entelechie selbst keine Substanz ist, so ist doch ihr Träger eine Substanz, wie etwa die vorstellende Seele, und eben dieser Träger sei unser Spezifikum, wie dies ja auch bei anderen Entelechien der Fall ist, die wir auch nur wegen ihrer Träger, von welchen diese Entelechien abgeleitet werden, zu Spezifika erheben. Diese Meinung hat gar nichts für sich, da ja die vorstellende Seele nicht unser Spezifikum ist, denn sie kommt auch bei anderen Lebewesen vor. Siebentens. Wie der Träger für die Entelechie anderer Dinge eine Form erhält, die von der Entelechie bei ihrem Uebergange zur Aktualität realisiert wird, so muss sich dies auch mit der Entelechie in uns für die Aufnahme der Intelligibilia verhalten. Und da nur ein Intellekt die Intelligibilia aufnimmt, so muss auch der Träger dieser Entelechie ein Intellekt sein, nicht aber dürfen Entelechie und deren Träger verschiedenen Kategorien angehören, ich meine, dass die Entelechie ohne ihren Träger die Intelligibilia aufnimmt, wie dies sich nach der Ansicht des Alexander ergibt, und wie er dies auch ausdrücklich sagt, ich meine nämlich, dass die Entelechie ohne ihren Träger aufnimmt, nämlich die vorstellende Seele oder die Seele überhaupt, oder

was sonst als ihr Träger nach Alexanders Ansicht[1]) angenommen wird; denn würde sie mit ihrem Träger die Intelligibilia aufnehmen, so würde sie bei der Unmöglichkeit, Generalia zu perzipieren, — weil doch ihr Träger nach seinem Charakter nur individuelle Dinge zu perzipieren vermag — gerade die Form ihres Trägers hindern, irgend eine der Formen zu perzipieren, wie dies alles im Buche der Seele erwiesen ist. Dies sind also die Beweise, welche des Themistius Ansicht bekräftigen, während sie gleichzeitig Alexanders Ansicht — gemäss dem, was von ihnen (sc. den Beweisen) feststeht (عقد) — erledigen.

Was nun die Bestätigung der Ansicht des Averroes betrifft, nach welcher diese Entelechie entstehe und vergehe — ich meine nämlich, diese Eigenschaften inhärieren insofern dem aktiven Intellekt, als dieser einzig und allein durch seine Verbindung mit uns eine Entelechie ist, und diese Verbindung entstehe mit den einzelnen menschlichen Individuen und vergehe mit ihnen — [was also diese Ansicht betrifft], so sind die von uns erwähnten Beweise für die Bestätigung von Alexanders Ansicht auch eine Bestätigung für ihn. Was er jedoch über die Substanz dieser Entelechie behauptet, dass sie der aktive Intellekt sei — so bestätigen wiederum die von uns angeführten Beweise für des Themistius Ansicht die seine. Er verknüpft nämlich in dieser Meinung die beiden Ansichten (Alex. u. Them.) in bestimmter Weise[2]) miteinander.

Es ist nun die Ansicht des Averroes noch aus anderen Gründen als aus jenen von uns vorher erwähnten, die in ihrer Bestätigung der Ansichten von Alexander und Averroes diejenige des Themistius ablehnen, besser als die des Themistius. Erstens. Es ergab sich doch für Themistius, dass es bei den Sublunarien eine substantiell separate Entelechie gibt, ich meine nämlich die Entelechie für die Aufnahme der Intelligibilia. Dies ist aber erwiesenermassen absurd, weil die Potentialität unbedingt mit dem Hylischen zusammenhängt und in ihm allein existiert; wenn man sie jedoch in den Formen antrifft, (sc. die Potentialität losgelöst vom Hylischen), so ist sie dies nur akzidentell von seiten des Trägers (sc. der Form), und

[1]) Ms. O. und P. 722 לפי דעת, nicht wie ed. Riv. u. Leipz. לפי שדעת.

[2]) Ms. O. und P. richtig: באופן מה. Riv. u. Leipz. באופן.

nur auf diese Weise kann man von den Formen sagen, dass die einen die anderen aufnehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist. So sagen wir beispielsweise von der ernährenden Seele, dass sie die Entelechie zur Aufnahme der fühlenden Seele besitzt, weil doch der Träger der ernährenden Seele die empfindende Seele durch ihre (sc. der ernährenden Seele) Vermittelung aufnimmt. Jedoch nach Averroes ergibt sich keine derartige Absurdität, weil er annimmt, dass dies (sc. die Aufnahme der Intelligibilia) dieser Form wirklich zukomme, dass sie nämlich insofern eine Entelechie[1]) sei, als sie mit uns verbunden ist, nicht aber, dass sie es an und für sich sei[2]). Zweitens. Es ergibt sich doch für Themistius, dass die erste Vollkommenheit in uns ewig ist, ich meine nämlich den hylischen Intellekt, während die letzte Vollkommenheit, die doch eigentlich viel wertvoller sein muss, entsteht und vergeht, da es sich doch zeigt, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen, und da sie entstehen, müssen sie nach seiner Ansicht auch untergehen, denn es ist doch im Buche περὶ κόσμου erwiesen, dass alles Entstehende vergänglich ist.[3]) Jedoch ergibt sich keine solche Absurdität für Averroes. Denn unsere letzte Vollkommenheit, welche diese Entelechie begreift, ist der aktive Intellekt selbst — gemäss der Meinung des Averroes — der aber ist ewig und nur zufällig entstanden, ich meine nämlich, insofern dieser Intellekt mit uns verbunden ist, nicht dass es diesem Intellekt unmöglich wäre, sich selbst in irgend einer Zeit zu begreifen, denn er begreift sich ständig selbst, soweit er nicht mit uns verbunden ist — gemäss der Meinung des Averroes.

Was jedoch die Bestätigung der Ansicht der Späteren betrifft, die da annehmen, dass die Entelechie trotz ihrer Entstehung separat sei, so wird ihre Ansicht von der Entstehung durch den dritten der von uns erwähnten Beweise zu gunsten Alexanders bestätigt. Denn dieser Beweis ging dahin, dass die Entelechie entstehe und nicht ewig sei, wie dies Themistius annimmt. Und was den von ihnen behaupteten separaten Charakter anbelangt, so bestätigen die von uns erwähnten Beweise zu gunsten des Themistius auch seine Behauptung, während sie die

[1]) Ms. O. und P. ר״ל שתהיה הכנה in Riv. und Leipz. fehlt הכנה.
[2]) Ms. O. und P. לא שתהיה בעצמה כן, in R. u. L. לא שיתכן בעצמה כן.
[3]) vergl. Steinschneider a. a. O., ferner Ez Chaj. S. 190.

von uns erwähnten Beweise zu gunsten Alexanders ad absurdum führen. Das also sind die Beweise, die wir in den Worten der Früheren fanden, und die jene Ansichten teils bestätigen, teils ablehnen, obgleich wir sie in dieser Weise nicht für ausreichend befunden[1]) haben. Wir haben nun die Aussprache über sie (sc. die Ansichten) so weit wie möglich ergänzt, denn auf diese Weise wird unsere Untersuchung um so vollkommener. Es muss nämlich derjenige, der in einer bestimmten Erörterung ein richtiges Urteil fällen will, zu gunsten eines jeden einzelnen der sich kontradizierenden Teile argumentieren, dann wird die Absurdität der von ihm zu beseitigenden Ansicht um so eher evident. Wenn er nämlich irgend eine der Ansichten beseitigen will, ohne dass er vorher alle Einwände zu gunsten jener Ansicht, die er ablehnen will, geltend gemacht hat, so geht die Absurdität jener Ansicht nicht vollkommen aus seinen Worten hervor.[2]) Und dies ist überaus klar.

Dritter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Argumente, welche die Alten anführen, oder welche doch in ihren Worten beschlossen liegen, derartig zu Worte kommen liessen, dass sie einzelne dieser Ansichten bestätigen, während sie gleichzeitig einzelne dieser Ansichten ablehnen, wie wir dies erwähnten, so würde es nun der Gang der Spekulation mit sich bringen, dass wir diese Argumente untersuchen, und aus ihnen jene auswählen, die eine wirkliche Bestätigung oder wirkliche Ablehnung bilden, im Gegensatze zu jenen, die keine wirkliche Bestätigung bezw. Ablehnung bilden. Indessen mangelt es uns an der Methode, um durch eines der Argumente, welches irgend eine der Ansichten bestätigt, eine wirkliche Bestätigung zu erreichen. Wenn dies nämlich möglich wäre, so könnte dies nur so geschehen, dass entweder jenes Argument die eine Ansicht bestätigt, oder die ihr entgegenstehende ablehnt. Jedoch müssen wir darauf hinweisen, dass eine völlige Ablehnung der ihr entgegengesetzten Ansicht nicht möglich ist. Es ist nämlich erwiesen, dass durch die völlige Ablehnung einer Ansicht die Bestätigung der ihr entgegengesetzten nur dann möglich ist, wenn die beiden Ansichten in all ihren möglichen

---

[1]) Ms. O. und P. ואעפ״י שלא מצאנום בזה האופן מהשלמות.

[2]) In Ms. P. 721 fehlen die marginalen Worte des Ms. O. 722 u. ed. R. und L.: . . . אשר יבטלהו והנה לא ישלם.

einander kontradizierenden Teilen in den Bereich unserer Untersuchung fallen; im anderen Falle ist erwiesen, dass durch die Beseitigung der einen Ansicht die übrigen nicht bestätigt sind, noch weniger, dass eine bestimmte Ansicht von ihnen bestätigt wäre. Und dass wir aus der Bestätigung der einen Ansicht auf eine wirkliche Bestätigung schliessen dürfen, ist noch weniger möglich. Es ist nämlich schon bei geringem Nachdenken inbezug auf das, was wir in unserer Untersuchung erwähnten, erwiesen, dass in keinem dieser Argumente die Fähigkeit liegt, eine dieser Ansichten zu bestätigen, wenn von ihr nicht mehr als in diesem Masse gesprochen wird, und dass das Auffinden eines derartigen Argumentes in dieser überaus tiefgehenden Untersuchung in weitem Felde liegt. Und so unterlassen wir diese Untersuchung, ich meine nämlich die Untersuchung darüber, durch welches Argument jene Ansicht bestätigt wird, von der man glaubt, dass es sie wirklich bestätigt, und dafür wollen wir untersuchen, durch welches der erwähnten Argumente jene Ansicht wirklich beseitigt wird, die es beseitigen soll, denn darin liegt ein Nutzen und eine Anleitung zur Ermittelung der Wahrheit des Gegenstandes, mit dem wir uns gerade beschäftigen. Wenn sich nämlich wahrheitsgemäss ergibt, welche von diesen Ansichten falsch ist, so wird es uns leicht, die wahre zu finden, sei es eine der von uns erwähnten oder eine andere, es müsste denn sein, dass sie alle falsch sind.

Wir behaupten nun: Durch dasselbe Prinzip des Aristoteles über die Natur des hylischen Intellekts, durch das Alexanders Ansicht bestätigt wird, erledigt sich zweifellos die Ansicht des Themistius und die vierte einiger von uns erwähnten jüngeren Philosophen. Sie meinen nämlich, dass diese Entelechie als einzige separate Substanz ein Intellekt oder ihr Träger sei. Wenn es sich aber so verhält, so ist sie entweder mit einer Form verbunden, oder sie ist selbst eine Form. Wie es sich aber auch verhalten mag, so ergibt sich, dass sie nicht alle Formen begreifen kann. Denn eine Sache kann nur insofern alle anderen Sachen aufnehmen, als sie von allen anderen Sachen entblösst ist [1]) (Prinzip der Seinsgegensätze); auf diese Weise nimmt zum Beispiel das Auge alle Farben, und der Sinn des Geschmackes

[1]) vergl. Görland a. a. O. S. 106 ff.; ferner: Averroes a. a. O. 160a, 35: unde necesse est, ut sensus recipiens calorem careat calore.

alle schmeckbaren[1]) Dinge auf, ich meine nämlich, insofern sie aller derjenigen Dinge beraubt sind, die sie begreifen. Aus diesem Grunde kommt es vor, dass es dem Geschmacksinne, so er Träger des Geschmackes wird, nicht möglich ist, alle schmeckbaren Dinge zu begreifen. Deshalb sagt Aristoteles: Wenn diese Potentialität mit irgend einer Form vermischt ist, so wird diese Form ihn daran hindern, andere Formen aufzunehmen, oder sie nimmt sie anders auf, als sie in Wirklichkeit sind, wie dies bei dem Geschmacksinne der Fall ist, wenn er einen Geschmack empfindet; denn, wenn er dann die schmeckbaren Dinge aufnimmt, nimmt er sie anders auf, als sie in Wirklichkeit für ihn sind. Es könnte aber jemand sagen, dass durch dieses Argument auch Alexanders Worte ad absurdum geführt werden. Denn, wenn der Träger dieser Entelechie die Seele oder einer ihrer Teile ist, so ist die Entelechie mit einer der Formen vermischt, nämlich mit der Form ihres Trägers. Aber Alexander löst diesen Zweifel, wenn er sagt, dass diese Entelechie ohne Träger die Intelligibilia aufnimmt. Denn ihr Träger ist wohl Bedingung ihrer Existenz, nicht aber für ihre Aufnahme der Intelligibilia, wie dies Averroes im Namen des Alexander in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt.

Es sind nun von der Natur hierbei Stufen gemacht. Nämlich: Einige Dinge, für deren Aufnahme der Träger eine Entelechie bildet, nimmt dieser wirklich für sich selbst auf, das heisst, er wird irgendwie von der Art dessen affiziert, das er begreift, wie dies nämlich bei dem Tastsinne[2]) der Fall ist: er nimmt die Dinge auf, die er irgendwie fühlt; ich meine nämlich, dass er selbst im Sinne einer wirklichen Erwärmung oder Abkühlung in Wärme oder Kälte gerät, wenn er auch nicht auf der Stufe jener Wärme oder Kälte steht, die er empfindet. (sc. die Sinneswärme ist nicht identisch mit der Gegenstandswärme.) Wäre dies nämlich der Fall, so müsste sein Wärme- und Kälteempfinden ein successives sein, weil er doch successive erwärmt wird oder sich abkühlt (sc. bei der Identität zwischen Sinnes- und Gegenstandswärme); dies ist aber offenbar absurd, weil wir

---

[1]) vergl. Görland a. a. O.

[2]) s. Kaufmann, Die Sinne, S. 172 ff., Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud S. 81 ff.

sehen, dass wir unmittelbar nach der Berührung eine Empfindung haben. Und ferner: Wenn es zur Notwendigkeit dieser Empfindung gehörte, dass der Sinn zuerst (sc. vor der Empfindung) von den Qualitäten affiziert wird, die er begreift (sc. dass also die Sinnesqualität mit der Gegenstandsqualität identisch ist), so kann er überhaupt nichts empfinden, denn er empfindet nur wegen seiner Gleichheit mit ihm (sc. an sich, ohne Affiziertheit durch den ihm gleichen Gegenstand), wie dies im Buche der Seele (II, 5, 11) erwiesen ist. Und einiges nimmt er (sc. der Sinn) in einer Weise auf, welche die Mitte zwischen einer verbundenen (sc. mit der Hyle) und unverbundenen Aufnahme hält, wie die Aufnahme des Gesichtssinnes, denn das Organ dieses Sinnes ist an sich farblos, und deshalb kann er die Gegensätze gleichzeitig aufnehmen, wie dies an seiner Stelle (II, 11) erwiesen ist. Aber auch er (sc. der Gesichtssinn) ist in bestimmter Hinsicht mit der Hyle vermischt; und deshalb hat er nach der Empfindung eines starken sinnlichen Objekts keine völlige Empfindung von einem schwächeren Sinnenobjekte. Der Gemeinsinn [החוש המשותף] jedoch ist noch mehr davon entfernt, Sinnenobjekte in Verbindung mit der Hyle aufzunehmen, weil sein Perzipieren noch geistiger ist. Und noch mehr geistig ist die Phantasie (דמיון), d. h. ihre Aufnahme ist noch weniger mit ihrem Träger (sc. der Hyle) vermischt, und deshalb richtet sich die Phantasie nach unserem Willen[1]), bis sich die Natur zur Entelechie[2]) hin realisiert, deren Aufnahme sich ja hylenlos vollzieht. Der Träger dieser Entelechie ist ein Generelles, nämlich die in Rede stehende Entelechie, d. i. der hylische Intellekt, wie dies aus seinem Wesen zweifelsfrei erwiesen wurde[3]).

Themistius jedoch und die späteren Philosophen haben kein Mittel, um diesem Zweifel auf diese Art zu entgehen. Denn sie nehmen an, dass der Intellekt, welcher der Träger der Entelechie ist, es sei, welcher die Intelligibilia aufnimmt.[4]) Es wird

---

[1]) Ms. O u. P. רצונינו, nicht wie Leipz. u. Riv. רצונו.

[2]) Ms. O הגעת, das als acc. act. zu fassen wäre. Besser die Lesart von Pa, Riv. und Leipz. להכנת.

[3]) vgl. De anima III, 1; dazu Scheyer, Das psychologische System des Maimonides S. 12 u. 25. החוש המשותף = *αἰσθητήριον κοινὸν* = الحسّ المشترك; דמיון = *φαντασία* = المتخيّل; siehe Cassel, Kusari S. 387 ff.

[4]) Ein Träger kann aber keine trägerfreien Intelligiblia perzipieren.

aber auch im Folgenden erwiesen, dass die Annahme unmöglich ist, nach welcher der Träger dieser Entelechie ein derartiger Intellekt sei, von dem man annehmen könne, dass er die Intelligibilia, losgelöst von ihrem Träger, aufnehme.

Und was nun auf Grund dessen, was sich bei dem Entstehen und Vergehen des Menschen findet, Alexanders Ansicht bestätigen könnte, beseitigt gänzlich die Ansicht des Themistius, wie wir dies in zweifelsfreier Weise bei unserer Anführung dieses Argumentes erwiesen haben. Averroes hat nun dieses Argument kurz in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt, indem er den Einwand erhebt: Was den Charakter der Formen betrifft, so besteht dieser nicht darin, dass sich bei ihrem Entstehen ein vergänglicher Körper vollendet. Dies ist überaus klar nach jener Weise, die wir erörtert haben.

Was nun nach dem, was sich inbezug auf die Form zu ergeben scheint, Alexanders Ansicht bestätigen könnte, dass sie (sc. die Form) sich bei der Pluralität der Träger pluralisiert, das beseitigt auch gänzlich die Ansicht des Themistius und die vierte Ansicht, die wir von einigen späteren Philosophen erwähnten, wie wir dies bei unserer Bezugnahme auf dieses Argument in zweifelsfreier Weise gezeigt haben. Jedoch nach Averroes erfolgt hieraus — gemäss seiner Ansicht — kein Einwand, denn er gibt doch bei dieser Entelechie eine akzidentelle Pluralität zu, insofern der Intellekt den einzelnen menschlichen Individuen inhäriert, obgleich der Intellekt an sich [בעינו] eine Einheit bildet. Was jedoch unsere Erwähnung derjenigen Behauptung betrifft, aus welcher erhellt, dass die Entelechie hylisch ist, da doch offenbar ihre Entstehung mit der Veränderung substantiell zusammenhängt, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius keineswegs beseitigt. Er gibt nämlich gar nicht zu, dass sie (sc. die Entelechie) überhaupt entsteht, deshalb sagt er auch nicht, dass ihre Entstehung mit der Veränderung zusammenhänge, wohl aber sagt er, dass die Veränderung wegen der Entstehung jener hylischen Formen sich vollzieht, die in dem Menschen sind, wie die Ernährung, die Sinne und dergleichen (sc. aber nicht wegen des Intellekts). Auf diese Weise erhellt, dass sich hieraus auch nicht die Absurdität jener Ansicht ergibt, die wir von einigen späteren Philosophen erwähnten.

Wenn jedoch die Ansicht des Themistius dadurch bestätigt werden soll, dass die Perzeption dieser Entelechie gerade zur Zeit der Erschlaffung der körperlichen Organe erstarkt, so lässt sich leicht erweisen, dass sich hieraus der separate Charakter der Entelechie nicht ergibt. Wenn nämlich den hylischen Formen eine Schwächung ihrer Aktionskraft zu derselben Zeit widerfährt, in der die Organe der Träger schwach werden, so ist dies nicht deshalb, weil dann die Form selbst schwach wird, wie Aristoteles meint; denn die Natur der Formen ist unbedingt in allen Individuen der Gattung ein und dieselbe, weil die Form das Substantiale der Sache ist, und das Substantiale kann kein Weniger und kein Mehr annehmen. In Wirklichkeit wird die Form wegen der Schwäche des Organs, durch welches sie ihre Funktion ausübt, von Schwäche befallen. Wenn zum Beispiel ein Greis das Auge eines Jünglings hätte, so wäre auch sein Sehen wie das eines Jünglings. Wenn es sich aber so verhält, und andererseits diese Entelechie ihre Funktion nicht vermittels eines Organs ausübt, da sich doch aus ihrem Wesen ergibt, dass sie die Intelligibilia nicht in Verbindung mit irgend einer Form aufnimmt, so kann auch ihre Perzeptionskraft bei der Erschlaffung ihres Trägers keine Einbusse erleiden, wohl aber wird gerade ihre Funktionskraft an Stärke gewinnen, weil doch dann die seelisch körperlichen Kräfte schwach[1]) sind, wodurch deren Tätigkeit reduziert wird; so ist also ihre Funktionskraft stärker[2]) als in jener Zeit, in welcher die erwähnten Kräfte auf der Höhe ihrer Aktion standen. Denn ihre (sc. der Entelechie) Beschäftigung mit deren (sc. der Kräfte) Funktion hindert diese Kraft (sc. die Entelechie) daran, ihre eigene Funktion auszuüben, da doch die Seele eine Einheit bildet, so dass sie sich nicht gleichzeitig mit der Perzeption von Verschiedenheiten richtig befassen kann.

Wenn jedoch des Themistius Ansicht von dem separaten Charakter der Entelechie dadurch bestätigt werden soll, dass sie eine unendliche Vielheit begreifen kann, so ist hiermit gleichfalls erwiesen, dass hierdurch Alexanders Ansicht keineswegs vollständig beseitigt wird. Denn in Wahrheit müssen die perzipierenden hylischen Kräfte das Singuläre von seiten der

---

[1]) Ms. Pa 722: יחלקו, alle anderen Versionen: יחלשו.

[2]) Ms. Pa 722: התעתק, alle übrigen Versionen: התחזק.

Natur ihres Trägers begreifen, dem gerade dieses Begreifen eigentümlich ist, denn er vollzieht diese Perzeption unbedingt durch die Attribute des sinnlich Wahrgenommenen, durch welches er (sc. der Träger) ein Singuläres wird; es ist nämlich nicht die Weise des Körpers, dass er eine Form ohne[1]) einige jener Akzidenzien perzipiert, durch welche sie (sc. die Form) ein Singuläres wird. Die Entelechie[2]) jedoch nimmt das, was sie begreift, nicht in Verbindung mit dem Träger auf, — wie vorausgeschickt wurde — und deshalb ergibt sich bei ihr kein Individual-Begreifen, wie dies bei den anderen hylischen Formen der Fall ist.

Wenn jedoch des Themistius Ansicht dadurch bestätigt werden sollte, dass wir sehen, wie der hylische Intellekt diese Entelechie ohne die anderen Formen begreift — genau so wie er die übrigen Formen begreift, woraus sich dann ergäbe, dass auch diese Entelechie eine bestimmte Form sei — (was also dieses Argument betrifft), so ist es, genau genommen, ein Argument gegen Themistius, nicht gegen Alexander. Wenn nämlich diese Entelechie eine Form wäre, oder ihr Träger eine Form wäre, wie Themistius annimmt, so würde es dieser Kraft (sc. dem hyl. Intellekt) bei ihrer Aufnahme der Form, welche sie begreift, passieren, dass sie sich selbst aufnimmt, das aber ist vollendete Absurdität, dass eine Sache sich selbst aufnimmt. Eine solche Absurdität kann sich jedoch nicht ergeben, wenn wir von den separaten Intelligenzen annehmen, dass sie sich selbst begreifen, wir nehmen bei ihnen gar nicht an, dass sie sich selbst begreifen; denn bei ihrem Begreifen handelt es sich nicht um die Aufnahme eines Gegenstandes, den sie vorher nicht besessen hätten. Der hylische Intellekt jedoch wird erst durch die von ihm bei der Aufnahme begriffenen Formen vollendet, und deshalb muss sich bei ihm unbedingt eine Absurdität ergeben, wenn es sich bei dieser Annahme so verhält, wie Themistius sagt. Aber auch aus der Tatsache, dass diese Kraft (sc. der hylische Intellekt) das Nichtsein begreift, wie er etwa wahrnimmt, dass die eine Sache nicht einer anderen inhäriert, oder überhaupt nicht existiert, (aus dieser Tatsache) folgt

---

[1]) Ms. O n. P 722: דקה — sinnlos. Richtig Pa: 721, Riv u. Leipzig: רקה.

[2]) P 722 abweichend: ואולם זאת ההנחה לא תקבל כה שתשיגהו פרטי כמו הענין בצורות הנבדלות.

weder, dass der Grund hierfür sein Begreifen dieser Form ohne die anderen ist (sc. wie bei den anderen hylischen Formen), noch dass er bei umgekehrter Annahme das Nichtsein nicht begreifen könne, weil es keine Form ist, während es doch die Weise dieser Kraft ist, dass sie die Formen begreift, wie wir es in unserem Argumente erwähnten. (Diese Argumentation wäre falsch.) Denn wenn eine Kraft das Sein einer Sache begreift, kommt ihr auch das Begreifen ihres Nichtseins zu, weil das Begreifen des Nichtseins unbedingt derselben Kraft eigentümlich ist, die das Sein begreift, nicht einer anderen, dies ist bei geringem Nachdenken klar. So ist beispielsweise bei dem Gesichtssinne, der die Farbe wahrnimmt, die Wahrnehmung des Nichtseins dieser Farbe nur ein Akzidens (sc. des Gesichtssinnes, so innig hängt Passivität mit Negativität zusammen), und aus diesem Grunde nimmt er auch die Figur wahr, an der die bestimmte Farbe sich befindet, indem er sie (sc. die Farbe) nur von der Seite aus wahrnimmt, denn bis zu ihr hin erstreckt sich die Farbe und verschwindet dann (d. h. nur aus der Kombination zwischen Sein und Nichtsein der Farbe ist die Raumwahrnehmung möglich; mithin ist auch hier die Tiefendimension ein Erfahrungs- und kein Wahrnehmungsurteil [1]). Ebenso verhält es sich mit dem hylischen Intellekt: Da er die Formen wahrnimmt, nimmt er auch ihr Nichtsein wahr. Auf diese Weise begreift er diese Entelechie, ich meine, insofern sie ein Nichtsein involviert (nicht, insofern sie eine Form gleich den übrigen Formen ist). Und auf diese Weise ist nun der hylische Intellekt das Gegenteil der separaten Intelligenzen; denn diese begreifen sich selbst, nichts anderes; aber der hylische Intellekt nimmt sein „Anderes" substantiell wahr, sich selbst aber nur akzidentell. Und da das Begreifen des Nichtseins für diesen Intellekt (sc. den hylischen) keine (besondere) Perzeption ist, so lässt sich offenbar aus unserer Annahme über ihn nicht erweisen, dass „sein sich selbst Begreifen" sich so vollzieht, dass die Sache sich selbst aufnimmt (perzipiert) (sc. wie bei dem separaten Intellekt). Das ist die Absurdität, die sich für Themistius aus dieser Annahme ergibt.

---

[1]) vergl. Lipps, Leitfaden der Psychologie 1903 S. 89. Ueber den apriorischen Charakter der Tiefendimension vergl. Cohen, Aesthetik des Reinen Gefühls Bd. I S. 159.

Wenn jedoch die Tatsache des Themistius Ansicht bestätigen soll, dass bei dieser Entelechie Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein und dasselbe ist, was jedoch bei den hylisch-wahrnehmenden Formen nicht der Fall ist, so lässt sich aus dem Voraufgeschickten leicht erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Dies ist nämlich deshalb bei den anderen wahrnehmenden hylischen Kräften der Fall, ich meine, dass die Perzeption ein anderes als das Perzipierte ist, weil sie ein körperliches Organ besitzen, durch dessen Vermittelung sie die Wahrnehmung perzipieren; deshalb muss sich bei ihnen die Wahrnehmung auf etwas Singuläres erstrecken, so weit es singulär ist, wie vorausgeschickt wurde. Da jedoch die in Rede stehende Entelechie diese Wahrnehmung ohne ihren Träger perzipiert, so kann sie die Sache in ihrer Singularität nicht perzipieren, wohl aber begreift sie die generelle Natur, die eine Mehrheitsbildung nicht zulässt, und aus diesem Grunde ist bei ihr Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein und dasselbe.

Wenn jedoch die Ansicht des Themistius dadurch bestätigt werden soll, dass die hylischen Kräfte bei der Wahrnehmung irgendwie affiziert werden, während sich bei dieser Wahrnehmung derartiges nicht findet, so lässt sich leicht erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Denn dies ist bei den anderen hylischen Kräften nur deshalb der Fall, weil sie ihre Wahrnehmung nur mittels ihres Trägers, des körperlichen Organs, vollziehen; der Träger aber wird dadurch irgendwie affiziert, dass auf ihm eine Spur der Vorstellung des wahrgenommenen Gegenstandes zurückbleibt. Diese Entelechie jedoch perzipiert nichts durch Vermittelung ihres Trägers, wie vorausgeschickt wurde, und deshalb braucht es sich mit ihr nicht ebenso zu verhalten. — Doch sind hierbei von Natur aus Stufen: Es gibt nämlich solche affizierten hylischen Kräfte, deren Träger durch ihre (sc. entsprechende) Ursache richtig affiziert wird, wie dies bei jenen affizierten hylischen Kräften der Fall ist, welche in den Elementen und den aus ihnen sich zusammensetzenden gleichartigen Teilen sind; und es gibt solche, deren Träger nicht gänzlich[1]) affiziert werden, wie dies bei den empfindenden

[1]) vgl. hierzu: Kaufmann, Die Sinne S. 61, Anm. 63.

Kräften zutrifft; auch in dieser Hinsicht gibt es Stufen, wie im Buche der Seele erwiesen wurde, bis der Inhalt (sc. der Wahrnehmung) schliesslich zu einer affizierten Kraft gelangt, deren Träger durch seine Verursachung (sc. des Inhalts) überhaupt nicht affiziert wird, wie dies bei der Entelechie der Fall ist — gemäss der Meinung des Alexander.

Wenn jedoch der Umstand, dass diese Entelechie unser Specificum (הבדל) bildet, die Ansicht des Themistius bestätigen sollte, so lässt sich durch geringe Ueberlegung erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Denn Alexander sagt nicht, dass diese Entelechie unsere Form ist, wohl aber, dass der Träger dieser Entelechie insofern unsere Form ist, als in ihm diese Entelechie existiert. Aber der Träger dieser Entelechie ist ein Aktuales, wie etwa die Seele oder eine ihrer Kräfte; bei der Seele (sc. an sich) jedoch oder bei einer ihrer Kräfte, die als Träger dieser Entelechie angenommen werden, findet sich keine Verbindung mit der Entelechie, obgleich sie bei einigen Lebewesen existiert (sc. die Seele). Wenn es sich aber so verhält, so können wir offenbar annehmen, dass der Träger dieser Entelechie insofern unsere Form ist, als die Entelechie mit ihm verbunden ist, woraus sich nicht die von uns in diesem Argumente erwähnte Absurdität ergibt (sc. also die Entelechie als solche ist nicht unsere Form bezw. unser Specificum).

Wenn jedoch des Themistius Ansicht dadurch bestätigt werden soll, dass der Träger der anderen Entelechien die Form erst perzipiert, nachdem sie von der Entelechie realisiert ist (mithin also doch die Entelechie und nicht der Träger den Ausschlag für die Formbildung gibt, und demnach die Entelechie, und nicht der Träger unser Specificum bildet), so behaupte ich, dass aus diesem Grunde Alexanders Ansicht nicht wirklich beseitigt wird. Denn man könnte sagen, darin spezifiziert sich eben u n s e r e Entelechie von den übrigen; denn kategoriale [סוג] Bestimmungen brauchen nicht von allen Einzelinhalten[1]) dieser Kategorie [סוג] [2]) gleichmässig zu gelten, das ist selbstverständlich.

---

[1]) Ms. O, Riv und Leipzig: לא יחויב שיצדק באחד מהם — sinnlos. Richtig bei Pa 722: לא יחויב שיצדק באחד מהם מה שיצדק על השאר.

[2]) סוג = *γένος* = جنس.

Und ferner: Da doch offenbar die Entelechie als solche einen Träger haben muss, denn die Potentialität (sc. die Entelechie) ist etwas nicht Isolierbares, so hindert nichts, dass bei unserer Entelechie[1]) folgende Disjunktion (חלוקה) Platz greift: Entweder ist ihr Träger ein Körper oder eine Seele oder ein Intellekt.[2]) Wie es aber auch sein mag: Sie muss ihre Perzeption ohne Träger vollziehen, weil sie bei ihrer Perzeption mit keinerlei Form verbunden sein darf. Wie aber auch der Träger in diesen Disjunktionen (sc. ob Seele oder Körper oder Intellekt) bestimmt werden mag: Sie (sc. die Entelechie) muss die Perzeption in Verbindung mit der Form vollziehen, denn der Körper kann nicht ohne Form sein, und die Seele und der Intellekt sind die Form selbst. Wenn es sich aber so verhält, so ist es bei dieser Entelechie unmöglich, dass ihr Träger die von dieser Entelechie realisierte Form perzipiert, das aber ist das Gegenteil von dem, was man aus dieser Behauptung des Themistius folgerte.

Wenn jedoch die Tatsache des Averroes Ansicht bestätigen kann, dass sich bei der Annahme einer materienlosen Entelechie eine Absurdität ergibt, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius gänzlich beseitigt, wie wir dies bei unserer Anführung dieses Arguments erwiesen haben. Wenn aber jemand sagt: die Existenz einer separaten Entelechie sei ebenso wenig unmöglich wie die Annahme separater Formen bei den Himmelskörpern, denn die Form gehört zur Kategorie der Relation (מאמר המצטרף), d. h. sie steht ebenso zur Materie in Beziehung wie die Entelechie[3]), und wenn es nun Formen gibt, die nicht zur Kategorie der Relation gehören (sc. wie bei den Himmelskörpern), so wäre auch die Existenz einer Entelechie nicht unmöglich, die sich nicht mit der Materie verbindet, wie dies auch Averroes in einigen seiner kleinen Abhandlungen (رسالة)[4]) behauptet, um diesen Zweifel von Themistius fernzuhalten — so erwidern wir ihm: Unsere Meinung über den separaten Charakter dieser Formen beseitigt keineswegs den Charakter der Relation, der zwischen Form und Materie dieser Formen obwaltet, wohl aber bilden sie (sc. die sep. Formen) in bestimmter Weise ihre (sc. der Himmelskörper) Vollendungen,

---

[1]) Ms. P 722 בזאת הענין. — [2]) Ms. O und Pa 722: או שכל.

[3]) Ms. O und P 722: כמו שהכנה מצטרפת לחומר.

[4]) Episteln, vgl. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen S. 203 Anm. 704.

d. h. die separaten Formen sind in gewisser Hinsicht die Vollendungen der Himmelskörper, und gleichwohl nennen wir sie „separat“, weil sie nicht ihre spezifische Funktion, d. i. das Begreifen, durch ein körperliches Organ ausüben. Wenn wir jedoch von der Entelechie annehmen, dass sie von der Materie getrennt ist, so haben wir doch die Relation absolut beseitigt, die zwischen der Entelechie und jener Sache besteht, die sie (sc. die Entelechie) anzunehmen[1]) pflegt. Und ferner: die Annahme separater Formen ist eine Sache, deren Notwendigkeit doch erwiesen wurde, hier aber zwingt uns nichts zur Annahme dieser separaten Entelechie. Wenn jedoch dadurch die Ansicht des Averroes bestätigt werden kann, dass sich bei der Annahme im Sinne des Themistius eine Absurdität ergibt, indem nämlich die erste Vollkommenheit in uns ewig, während die letzte vergänglich wäre, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius nicht unbedingt beseitigt, denn es ergibt sich nicht aus unserer Annahme, dass der erworbene Intellekt vergänglich ist, wie wir dies nachher erweisen werden. Jedoch nach Themistius[2]) ergibt sich diese Absurdität akzidentell, weil er bei dem erworbenen Intellekt zugibt, dass er vergeht, da er doch meint, dass der erworbene Intellekt deshalb vergeht, weil er entsteht; hat doch Aristoteles in seinem Werke περὶ κόσμου erwiesen, dass alles Entstehende vergänglich ist.

Vierter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der früheren Philosophen über das Wesen des Intellekts erwähnt und erwiesen haben, dass die Ansicht des Themistius absurd ist, müssen wir nun die einzelnen übrigen Ansichten untersuchen, bis wir die richtige finden, sei es eine von ihnen oder eine andere. Wir beginnen nun unsere Untersuchung mit der Ansicht des Averroes; denn er ist es, der da meint, die wichtigste dieser Ansichten sei, zu welchem Zwecke von Natur aus der hylische Intellekt existiert.

Wir behaupten nun: Wird das Wesen des Intellekts so angenommen, wie es bei Averroes geschieht, so ergeben sich

[1]) Pa 722 richtig: שיקבלה O, Riv. und Leipzig falsch: שיקבלהו.

[2]) Themistius, ed. Heinze a. a. O.

hieraus viele Trugschlüsse, denen man in keiner Weise entrinnen kann. Erstens. Es würde sich doch ergeben, dass das Studium philosophischer Probleme, deren Zweck nicht praktisch ist, sinnlos wäre[1]). Denn wenn sich in ihnen kein Hinweis auf die menschliche Glückseligkeit findet, ich meine, auf die Unsterblichkeit des Intellekts, so ist erwiesen, dass sie keinerlei Nutzen in sich bergen, denn wäre ein solcher vorhanden, so könnte er nur in der menschlichen Glückseligkeit (Jenseits) oder in den lebenden Körpern (Diesseits) sein, ein Drittes gibt es nicht. Wenn es sich aber so verhält, so haben sie offenbar bei Abwesenheit eines Nutzens in den lebenden Körpern überhaupt keinen Nutzen, weil doch angenommen wurde, dass sie keinerlei Beziehung zur seelischen und körperlichen[2]) Glückseligkeit haben. Dass sie jedoch keinen Nutzen für das Leben der Körper haben, ist klar: Denn es ist nicht nur in ihnen kein körperlicher Vorteil, vielmehr haben sie (sc. die Philosophen) das Streben nach ihrem (sc. der Intelligibilia) Besitz — trotzdem sie das Gute (sc. das physische) des Lebens schmälern.[3]) So finden wir[4]) bei den nach dem Besitze dieser Intelligibilia strebenden Philosophen, dass sie sich den Annehmlichkeiten der physischen Lebensgüter nicht zuwenden und von ihnen nicht einmal das absolut Notwendige für sich akzeptieren. Wenn aber jemand sagte: Die Kraft zum Begreifen der Intelligibilia wurde uns deshalb eingepflanzt, damit sie die Prinzipien jener praktischen Arbeiten sind, deren wir für die Zurüstung unserer Lebensangelegenheiten bedürfen, und deshalb wiesen sie von dieser Seite einen Vorteil (sc. einen physischen) auf, so erwidern wir ihm, dass dies falsch ist, denn es gibt doch spekulative Arbeiten ohne irgendeine Bedeutung für die praktische Seite. Und ferner: Bei dieser Annahme wären die praktischen Arbeiten bedeutungsvoller als die spekulativen, weil sie doch deren Ziel bilden, dies ist

---

[1]) Ms. O אשר אין תכליתם לצר המעשה Riv. u. Leipzig: עד המעשה Pa 722 בענינים העיונים ר״ל בהשארות השכל . . . הוא מבואר שאין בהם תועלת כלל כי אם היה בהם תועלת היה בהכרח . . .

[2]) Ms. O und P fehlt והגופיות.

[3]) Ms. O שיעין die Lesart ist wohl anf einen Schreibfehler zurückzuführen. Vgl. das arab. عاق.

[4]) Pa 722 עד שכבר יקרה.

aber das Gegenteil unserer Bestimmung: Denn wir finden bei jedem Menschen, dass den spekulativen Weisheiten eine grössere Dignität als den praktischen eigen ist, und wir sehen, wie wir bei dem Geringen, das wir von diesen geistigen Arbeiten erfassen, von grösserer Freude erfüllt sind als bei dem Vielen, das wir an körperlichen Arbeiten erledigen — so dass sich doch ergibt: Die Annehmlichkeit und Freude, die wir bei der Bewältigung einer praktischen Arbeit empfinden, steht in keinem Verhältnis zu der Freude und Annehmlichkeit, die uns beim Begreifen spekulativer Dinge erfasst. Ebenso finden wir, dass die Natur uns, die Gemeinde der Menschen, weit mehr mit der Sehnsucht nach Spekulation als nach praktischer Tat ausgerüstet hat. Dies alles beweist, dass unser spekulativer Teil nicht um des praktischen willen vorhanden ist. Und da nun dieser konditionale Syllogismus [ההקש התנאי] für uns feststeht — ich meine, wenn diese Intelligibilia keinen Hinweis auf die Glückseligkeit der Seele enthalten, so haben sie überhaupt keinen Zweck — so behaupten wir nochmals: Nach der Methode des Averroes können die spekulativen Dinge keinen Hinweis auf die menschliche Glückseligkeit enthalten. Denn das Sichvereinigen mit dem aktiven Intellekte (coniunctio intell.), das doch nach Ansicht des Averroes die menschliche Glückseligkeit bedeutet — und sie ist es ja auch in bestimmter Hinsicht wirklich, wie wir es erweisen werden — vollendet sich nach dieser Annahme für jeden Menschen, wenn er stirbt, mag er ein Tor oder ein Weiser sein, denn dann löst sich seine Verbindung (sc. des hyl. Int.) mit unserem Intellekt, und der hylische Intellekt wird dann wieder in jeder Hinsicht zum aktiven Intellekte. Wenn es sich aber so verhält, ich meine nämlich, dass sich der Vordersatz [הקודם] dieses konditionalen Syllogismus nach dieser Annahme ergibt, so ergibt sich auch der Nachsatz [נמשך], dass unser Streben nach dem Besitz dieser Intelligibilia eine eitle Mühe ist. Das aber ist vollkommene Absurdität, denn wenn es sich so verhielte, so hätte uns die Natur mit dem Vermögen, die spekulativen Dinge zu begreifen, umsonst ausgestattet, und ebenso zwecklos hätte sie uns die Sehnsucht nach ihrer Perzeption verliehen. Das aber ist alles falsch; denn die Natur verfährt nicht zwecklos. Und ferner: Verhielte es sich so, so hätte uns die Natur eine

Kraft[1]) verliehen, die bei ihrer völligen Zwecklosigkeit im Gegensatze zu ihrer[2]) (sc. der Kraft) eigenen Existenz stände, wie vorausgeschickt wurde, dies aber entspricht nicht der Natur; wohl aber sehen wir, dass sich die Natur auf alle mögliche Weise bemüht, den einzelnen Dingen Kräfte zu verleihen, die ihre Existenz so lange als möglich in der vollkommensten Art konservieren.[3])

Zweitens: Wenn der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch wäre, und ihn der aktive Intellekt zur Aktualität hinführte, wie dies Aristoteles erwiesen hat, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass eine Sache sich selbst von der Potentialität zur Aktualität hinführte, das aber ist absoluter Widersinn.

Drittens: Es würde sich doch nach der Ansicht des Averroes für den numerisch einen Intellekt ergeben (sc. hyl. u. akt. bilden eine Einheit), dass in ihm die sublunarischen [בכאן] spekulativen Intelligibilia in potentia und in actu gleichzeitig existieren. Denn nach dem, was aus dem aktiven Intellekt erwiesen ist, führt er den hylischen Intellekt in uns durch Begreifen dieser Intelligibilia aus der Potentialität zur Aktualität hin, und in der Physik ist doch erwiesen, dass alles, was ein anderes aus der Potentialität zur Aktualität hinführt, in seiner Aktualität eine Aehnlichkeit mit dem hat[4]), was potentiell an dem Affizierten existiert, und nur auf diese Weise ist ihm die Hinführung zur Aktualität möglich. So macht beispielsweise das Feuer das Potentiell-Warme nur dadurch aktuell-warm, dass es selbst aktuell-warm ist. Diese Prämisse ist als wahr erwiesen, die hierbei auftretenden Zweifel sind in der Physik und Metaphysik gelöst. Mithin ist erwiesen, dass der aktive Intellekt den hylischen Intellekt nur deshalb durch Begreifen der Intelligibilia von der Potentialität zur Aktualität hinführt, weil sie bei ihm in actu sind, während sie der hylische Intellekt insofern empfängt, als sie bei ihm in potentia sind. Wäre nun der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch

---

[1]) Ms. P 722: טבע O. Riv. und Leipzig כח.

[2]) Ms. O u. P למציאותינו. Riv. und Leipzig למציאותו.

[3]) Gersonides teilt hier des Aristoteles Ansicht von dem Primate des Zweckes: Der Zweck ist die Substanz.

[4]) Ms. P 722 richtig: דומה למה שנמצא. Riv u. Leipzig: דומה שנמצא.

— wie dies Averroes meint — so würde sich ergeben, dass auch die anderen Intelligibilia [der Einheit[1])] (sc. העיוניות) gleichzeitig potentiell und aktuell in ein und demselben Intellekte wären, das ist aber vollkommene Absurdität. Wenn aber jemand sagt, dass sich diese Aporie nicht unbedingt aus dieser Annahme ergibt, da es nämlich die imaginären Formen seien, in welchen diese Intelligibilia in irgend einer Art in actu existieren, nicht aber der aktive Intellekt, diese aber bilden eine derartige Stufe der von uns perzipierten Intelligibilia, dass sie sich zu diesen verhalten wie das sinnlich Wahrgenommene zum Sinne, während sich der aktive Intellekt zu diesen Intelligibilien verhält wie das Licht zur Perzeption der Farben, und würde sich hieraus nicht jene Absurdität ergeben — so erwidern wir ihm: Es genügt nicht, dass die imaginären Formen die uns inhärierende Entelechie von der Potentialität zur Aktualität hinführen, weil in ihnen die Intelligibilia nicht in actu, sondern in potentia sind; ich meine nämlich: Sobald aus der imaginären Form jene hylischen Attribute abstrahiert werden, durch welche sie individualisiert wird, so ist in ihr ein Intelligibiles in actu, denn die generelle Natur existiert in dem Individuellen in potentia, wie dies Aristoteles[2]) in seiner Metaphysik (7, 11. 7, 15. 8, 2. 7, 4) erwiesen hat. Deshalb musste hier Aristoteles den aktiven Intellekt hineinbringen, der die imaginären Formen zu Intelligibilien in actu erhebt, während sie vorher nur solche in potentia waren. Im Folgenden wird ja erwiesen, dass im aktiven Intellekte (sc. und nicht in den vorstellenden Formen) die Intelligibilia in actu existieren — entsprechend unserer Annahme. Es wird nämlich später doch erwiesen, dass nach unserer Annahme in dem aktiven Intellekte die Intelligibilia in actu sind, denn es wird nachher ja erwiesen, dass der aktive Intellekt die intelligibile Ordnung der Sublunaria (אשר בכאן) bildet, und deshalb müssen in ihm in irgend einer Weise die Intelligibilia existieren. Und ferner: Es existiert doch in dem aktiven Intellekte jene Offenbarung, von welcher nicht behauptet werden kann, dass sie in unseren vorstellenden Formen existiert, das sind nämlich jene Offenbarungen, die von ihm aus durch Traum oder Zauberei an den Menschen gelangen.

---

[1]) Ms. O u. P התאחרות Riv. und Leipzig האחרות. — [2]) ed. Bekker.

Viertens: Wäre der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch, so müssten Dinge verschiedener Definitionen eine numerische Einheit bilden, das ist aber vollendeter Widersinn. Denn nachdem die Wahrnehmung durch eine als Intellekt definierte Instanz [1]) gewonnen wird (أخذ), und es dem Charakter des hylischen Intellekts entspricht, dass er die Sublunaria wahrnimmt, nicht aber den aktiven Intellekt, während es dem Charakter des aktiven Intellekts entspricht, dass er sich selbst begreift, nicht aber die sublunarischen Intelligibilia, wie dies Averroes bei dem hylischen Intellekt ausführt, so ist offenbar die Definition des aktiven Intellekts und sein Wesen grundverschieden von dem Wesen des hylischen Intellekts. Nehmen wir nun an, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, so würde sich ergeben, dass zwei Dinge verschiedenen Wesens (גדר=מהות)[2]) ein und dasselbe der Zahl nach wären, das ist aber vollkommen absurd, denn sie können nicht einmal eine Einheit der Gattung, geschweige denn eine solche der Zahl bilden.

Fünftens: Die Meinung des Averroes, dass der aktive Intellekt sich selbst akzidentell insofern nicht begreift, als er mit uns verbunden ist, kann auf zwei Arten verstanden werden: Entweder begreift er sich deshalb überhaupt nicht, weil er ständig mit uns verbunden ist, dann wäre die Ursache seines Sichnichtbegreifens etwas Aeusseres, Zufälliges, oder er begreift sich ständig, aber er begreift sich nicht von seiten seiner Verbindung mit uns, wohl aber von seiten seiner selbst — dann aber stände diese Meinung auf ein und derselben Stufe mit der Meinung dessen, der da sagt: Wer zu einer bestimmten Zeit ein Haus baut, baut es nicht, insofern er ein Mensch ist, sondern insofern der Bauplan in seiner Seele existiert; „nicht insofern er ein Mensch ist", denn nicht jeder Mensch ist ein Baumeister (sc. der akt. Intellekt wäre dann ebenso einer Veränderung unterworfen, wie sich der gewöhnliche Mensch zum Baumeister verändern kann).

---

[1]) Ms. P 721 לקוחה בדבר בגדר השכל. Alle übrigen Lesarten: לקוחה בגדר השכל.

[2]) ماهيّة = τὸ τί ἦν εἶναι = τί ἐστι = حدّ. Vgl. Aristoteles, Physik I, 2 und Prantl, Anm. 8.

Wenn nun Averroes[1]) hierbei der Meinung ist, dass er sich deshalb nicht selbst begreift, weil er ständig mit uns verbunden ist, so fragen wir ihn: Welchen anderen Grund gibt es für die Unmöglichkeit dieser Perzeption als die durch seine Verbindung (sc. mit uns) bedingte Veränderlichkeit seines Wesens? Oder soll ihm etwa die menschliche Natur diese Perzeption verhüllen — wie beispielsweise Plato behauptet, dass die Intelligibilia zur Zeit der Jugend in Feuchtigkeit versinken — wie aber soll dieser Intellekt eine Beziehung zur menschlichen Natur haben, da er doch separat (נבדל) existiert! Und wenn wir schon zugeben, dass ihm die menschliche Natur die Perzeption verschliesst, wie verhält es sich dann damit, dass er durch diese Verbindung die Kraft zu einem solchen Begreifen erhält, das gar nicht zu seiner, bezw. des aktiven Intellekts Natur gehört, — nämlich zum Begreifen der sublunarischen Intelligibilia — während er doch dank dieser Verbindung die Fähigkeit nur zu einer solchen Perzeption erhalten darf, die ihm gerade diese Verbindung vereitelt, das ist nämlich die Wahrnehmung seiner selbst, da er sich doch nicht dank dieser Verbindung verändert. Ueberhaupt können wir hierfür nur als Grund annehmen, dass sich der aktive Intellekt durch diese Verbindung substantiell verändert, dies ist jedoch bei ihm unmöglich, da er keinerlei Veränderung annehmen darf, da er doch in jeder Weise von der Materie frei bleibt. Und wenn wir zugeben, dass bei ihm eine Veränderung möglich ist, so ergibt sich hieraus ein anderer nicht geringerer Zweifel, nämlich, es würde doch dann kein aktiver Intellekt vorhanden sein, der seine Virtualität zur Aktualität hinführt, da sich doch der aktive Intellekt durch diese Verbindung derartig verändert hat, dass er wieder zur Entelechie wurde (صار), während es doch unmöglich ist, dass seine erste Existenz mit der seiner veränderten Gestalt eine Einheit bildet. Es ergibt sich auch hieraus, dass in einem Zeitteil nur ein einziger Mensch existiert, weil es nur einen einzigen aktiven Intellekt gibt; und nachdem sich dieser Intellekt zum hylischen Intellekt des Ruben hin verändert hat, wäre es falsch anzunehmen,

[1]) Gersonides entwickelt hier mit ausserordentlichem Scharfsinne alle Antinomien des aristotelischen Nusproblems; vergl. hierzu meine Abhandlung in Cohens philosophischer Festschrift: Das Nusproblem. S. 152 ff.

dass hieraus der Intellekt des Simon hervorgehen sollte, es müsste denn nach dem Tode des Ruben sein, so dass der Intellekt wieder zu dem wird, was er vor der Entstehung des Ruben war, und dann könnte erst der Intellekt des Simon aus ihm hervorgehen — all dies ist aber offenbar absurd. — Wenn aber Averroes in dieser Meinung so verstanden sein will, dass er (sc. der hylische Intellekt) sich ständig selbst begreift, dass er dies aber nicht vermag, insofern er mit uns verbunden ist, so ergeben sich hieraus viele Verkehrtheiten: Entweder es ergibt sich zuerst, dass der hylische Intellekt in seinem Begreifen der sublunarischen Intelligibilia gar keine Bedeutung hat, und dass sein Streben, sie zu begreifen, eitel Mühe ist. Die Erklärung hierfür wäre folgende: Da er doch die Substanz des tätigen Intellekts ständig begreift, und die Substanz des aktiven Intellekts doch die intelligibile Ordnung der sublunarischen Dinge und die Form ist, in welcher sich diese Intelligibilia zur Einheit zusammenschliessen — und das ist doch die vollkommenste Art ihres Seins — (wie dies nachher erwiesen wird), so begreift er also stets die sublunarischen Intelligibilia in der vollkommensten Art, und er wird nicht inhaltsreicher[1]) in seinem Bestreben, die Intelligibilia (sc. die sublunarischen) zu begreifen. Oder — es ergibt sich zweitens, dass der hyl. Intellekt bei der Perzeption der Definitionen des Sinnes gar nicht bedarf, ich meine nämlich bei der vorstellenden Perzeption[2]), und dies ist seine ganz spezifische Wahrnehmung, wie Aristoteles erwiesen hat. Nämlich: Die eigentliche Wahrnehmung setzt sich gleichsam aus dem Intellekt und der Perzeption des Sinnes zusammen. Daher kommt es, dass hierbei der gleiche Irrtum auftritt, der sich beim Sinne geltend macht, wenn er über ein sinnlich Wahrgenommenes urteilt, das gar nicht in sein Ressort gehört, wie wenn wir etwa beim Anblick des Goldgelben urteilen, dass es süss ist, weil wir doch bei dem Honig empfinden, dass er goldgelb und süss ist.[3]) Wie es sich jedoch erweisen lässt, dass nach dieser An-

---

[1]) O und P 722 lesen: ולא יהיה לו עושר בהשרלותו; Riv. und Leipzig: ולא יהיה לו בהשתדלותו.

[2]) Ms. P 722: בהשגת הצורות הציורית.

[3]) Die spezifische Sinnesenergie wird von der räumlichen Association verdrängt; vgl. hierzu Kaufmann, Die Sinne, S. 67. In seinen Commentaren

nahme der hylische Intellekt bei der Rezeption der Definitionen des Sinnes gar nicht bedarf, das werde ich nun auseinandersetzen: Da er die Substanz des aktiven Intellektes ständig wahrnimmt, und sich bei dem aktiven Intellekte die Wahrnehmung der Definitionen der sublunarischen Dinge vollzieht, so bedarf er offenbar für die Wahrnehmung der Definitionen nicht des Sinnes — und das ist selbstverständlich absurd. Wenn wir jedoch gesagt haben, dass bei dem aktiven Intellekte das Begreifen der Definitionen sich vollzieht, so ist dies deshalb der Fall, weil sich doch erweisen lässt, dass er über die Kenntnis der intelligibilen Ordnung der sublunarischen Dinge verfügt und zwar in der Form, in welcher die Ordnung eine Einheit bildet. Wer aber generell diese Ordnung kennt, der muss auch ihre einzelnen Teile kennen, denn man kann nicht eine zusammengesetzte Sache kennen, ohne von den Elementen Kenntnis zu haben, aus welchen sie sich zusammensetzt.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so hat er auch die Vorstellung von der intelligibelen Ordnung der einzelnen Gegenstände, nur stützt sich sein Wissen hiervon (sc. von der Ordnung) nicht auf die einzelnen Individuen[2]), wie wir etwa sagen: Jeder Mensch spricht, und jedes Lebewesen fühlt. Der Grund hierfür ist: Der aktive Intellekt erwirbt seine Kenntnis, die er von dieser Ordnung hat, nicht von den Individuen, aber die existierenden Individuen erwerben ihre Existenz von der Kenntnis, die der aktive Intellekt von dieser Ordnung hat. Deshalb sagen wir nicht, dass der aktive Intellekt die Perzeption der wahren Intelligibilia in derselben Weise vollzieht, in welcher sie der hylische Intellekt erwirbt,

---

zu Exod. 20, 15 und Eccl. 11, 7 (cit. bei Kaufmann a. a. O. Anm. 75) leitet Gersonides das „Vicariieren der Sinnesbezeichnungen“ aus dem Gemeinsinne ab. Vgl. auch Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina ZDMG 29, 359.

[1]) Hier wirkt der falsch verstandene Platonismus durch, nach welchem die Ideen als die Universalia das Primäre gegenüber den Einzelheiten bedeuten. Siehe S. 50 Anm. 1. Vergl. Avicenna, Metaphys. VIII, 6 ed. Horten S. 520 ff. Carra de Vaux, Avicenne S. 225, ferner: Schahrastani ed. Haarbrücker S. 251.

[2]) Ms. P 722: שלא תסמך ידיעתו בו אל האנשים הפרטים הנמצאים כמו הענין בהשגתינו האמיתית זו שהיא סמיכה אל האישים הנמצאים כאמרנו שכל אדם ... Diese Lesart ist einleuchtender als die übrigen. Zur Sache vergl. Averroes, destr. destr. Ven. 1552, S. 62 b.

sondern er hat die Perzeption der Definition unbedingt, — wie wir erwiesen haben — denn das Wissen von ihnen (sc. den Definitionen, sc. den wahren Intelligibilien) stützt sich nicht auf die existierenden Individuen.[1])

Oder drittens: Obgleich uns Averroes sagt, dass nach seiner Meinung dieser Intellekt (sc. der hyl. Int.) ständig den aktiven Intellekt begreift, und dass dies nur insofern nicht der Fall ist, als er mit uns verbunden ist, so ist es doch notwendig, dass der aktive Intellekt der Veränderung[2]) anheimfällt. Würde sich nämlich der aktive Intellekt kraft dieser Verbindung nicht verändern, so fragen wir Averroes: Was für eine Natur ist dies, die der aktive Intellekt durch diese Verbindung insofern erwirbt, als er die sublunarischen Intelligibilia begreift, während es doch in seiner Natur nicht liegt, sie zu begreifen? Denn in Wirklichkeit hat er nach dieser Annahme nur deshalb diese Natur, weil er mit unserer Seele verbunden ist, und so verfügt er über Specifica, die denen der empfindenden Seele und des aktiven Intellekts gemein[3]) — משותפות — sind, ich meine, er begreift die sublunarischen Intelligibilia, die doch gleichsam aus dem Sinn und dem Intellekte zusammengesetzt sind, wie dies im Commentare des Averroes zum Buche der Seele erwiesen ist. Wenn es sich aber so verhält, so möchte uns doch Averroes offenbaren, was für eine Zusammensetzung es ist, aus welcher sich die Entstehung dieser Natur des

---

[1]) Zum Verständnis dieser Theorie siehe Endnote A.

[2]) s. Kaufmann, Die Sinne S. 60 ff. Anm. 62 u. 63, ferner: Attributenlehre S. 200 Anm. 176 und 177; danach wird bei der Wahrnehmung der Wahrnehmende verändert, bewegt durch das Wahrgenommene. Vergl. Munk, Mélanges, S. 445 ff., ferner Görland, a. a. O. S. 190 ff. Besonders S. 192: „Die Wahrnehmung scheint eine Veränderung zu sein." Ferner S. 194 ff.: „Nirgends im Aristoteles wird man diesen Gedanken des Influxus der Form eines Körpers auf einen andern nachweisen können; der Begriff des δεκτικόν ist Bezeichnung der materiellen Possibilität, respektive der formalen blossen Potentia, bedeutet also nur die Möglichkeit, von einem anderen Körper affiziert zu werden. . . . So ist sogar der Verstand (νοῦς) im δεκτικόν der Formen. . . ." Ueber den Unterschied zwischen Possibilität — ἐνδέχεται — אפשרות und Potentia — δύναμις — כח vergl. auch Hercz a. a. O. S. 16 Anm. 26, Munk, Guide II, 20 Anm. 3.

[3]) Ueber שתוף und חלוף siehe Munk, Mélanges, S. 22 Anm. 4. Ueber שתוף השם siehe Hercz a. a. O. S. 8. Anm. 10 a.

aktiven Intellekts ergibt, ob sie der Natur jener Composita entspricht, deren Zusammensetzung assoziativ (sc. rein äusserlich) ist, [שכנות=Anlagerung=سكن] — ich meine, trotz der Zusammensetzung verharrt jedes einzelne Ding in seiner aktualen Identität — oder ob sie den Composita mit „gemischter“ Zusammensetzung entspricht, dass sich so nach Vollzug der Zusammensetzung kein Teil in seiner aktualen Identität erhält. Sagt er uns nun, dass ihre Natur den Composita mit assoziativer Zusammensetzung entspricht, so erwidern wir ihm, dass durch diese Art (sc. der Zusammensetzung) bei keinem jener Dinge eine Natur entstehen kann, die es nicht schon vor der Zusammensetzung besessen hätte. Wenn es sich aber so verhält: Woher erwirbt dann der aktive Intellekt bei dieser Zusammensetzung jene Kraft, die doch ausserhalb seiner Natur liegt, ich meine, die Kraft zum Erwerb der sublunarischen Intelligibilia? Das möchte ich wohl wissen! Denn die in ihm entstehende Natur kann nicht durch diese Zusammensetzung entstehen, wenn sie so angenommen wird wie vorhin (sc. assoziativ). Wenn er uns aber sagt, dass sie den Composita mit Mischungskomposition entspricht, dann muss doch der hylische Intellekt unbedingt ein anderer als der aktive Intellekt sein, denn die gemischten Dinge existieren nicht in der Mischung [1]) nach der

[1]) Ueber den Unterschied zwischen שכנה — nach Delitzsch — Anlagerung und מזג vergleiche Israeli, ed. Fried. ספר היסודות, S. 43 ff., ferner Ahron ben Elia's עץ חיים, cap. III und IV. In der Anlagerung der Atome kommt die Weltanschauung der Corpuscular-Physik zu Worte; in der Mischung die der Philosophen. S. Aristoteles Phys. 231 a 23. Metaphys. 1082 a 20. 1015 b 16, b 36, ferner: de gen. et corr. 321 b, dazu Prantl Anm. 36, 327 b, dazu Prantl Anm. 56. Ueber das Mischungsproblem bei den Stoikern vergl. Zeller, 3, 1 (4. Aufl.) S. 100, 101, Anm. 4. Ueber die 4 Arten der Mischung — *παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις* — S. 129 Anm. 2. S. 130 ff. S. 148. Ueber dasselbe Problem bei Alfarâbi c. XIX عيون المسائل bei Schmölders, Documenta S. 32 وحقيقة المزاج هو تغيّر الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضدّ الى ضدّ وتلك هى الناشية من القوى الاصلية وتاثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة . . . . Bei Avicenna s. Landauer a. a. O. S. 380 ff., dazu die Anmerkungen, insbesondere vergl. Anm. 6, in welcher sich L. mit Munk, Guide II, 148, auseinandersetzt. Landauers Ansicht wird durch die Theorie der Stoiker bestätigt, bei welchen die *παράθεσις* der aristotelischen *σύνθεσις* entspricht. Vergl. auch Avicenna, Metaphysik II, 2. Vergl. ferner Dieterici, die Natur-

Zusammensetzung aktualiter, das ist aber das Gegenteil von dem, was Averroes inbezug auf diesen Intellekt angenommen hat, zumal sich hieraus ergäbe, dass sich der aktive Intellekt substantiell verändert (sc. von der Aktualität in die kompositive Potentialität), doch dies ist in keiner Weise möglich. Wenn dies aber alles falsch ist, so ist erwiesenermassen auch des Averroes Annahme über den hylischen Intellekt falsch.

Sechstens: Wenn der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch wäre, und nur von seiten seiner Verbindung mit uns die Kraft zur Wahrnehmung der sublunarischen Intelligibilia erhielte, wie dies Averroes annimmt, so müsste folgende Disjunktion (חלוקה) Platz greifen: Entweder bildet er durch seine Verbindung mit uns numerisch eine Existenz — und das ergibt sich aus den Worten des Averroes; denn der numerisch eine Intellekt, d. h. der aktive Intellekt, hat nur zwei Seiten: Entweder ist er mit uns verbunden, oder er ist nicht verbunden — oder er bleibt von seiten seiner Verbindung mit uns eine numerische Vielheit von Existenzen. Bei der Annahme jedoch, dass er trotz seiner Verbindung mit uns nur eine Existenz bildet, müssten doch alle hylischen Intellekte der verschiedenen Menschen eine Einheit bilden, und sie (sc. die Menschen) zu ihnen (sc. den hylischen Intellekten) von seiten der numerischen Einheit in Beziehung gesetzt werden. Wenn es sich aber so verhält, so würde sich hieraus bei dem numerisch Einen ergeben, dass es die Gegensätze gleichzeitig von seiten der Einheit aufnimmt, und das ist vollendete Absurdität. Da nämlich der Intellekt des Ruben ein Intelligibeles begreift, welches der Intellekt des Simon nicht begreift oder irrig be-

---

anschauung und Naturphilosophie der Araber im X Jahrh. S. 61 ff., die Anthropologie der Araber S. 2 ff. Ueber die letzten Erwägungen dieser Theorie s. Zeller a. a. O. S. 130 ff. Anm. 2 und S. 148. Ueber die astrologischen Motive Dieterici, Naturanschauung a. a O. Ueber den Mischungscharakter des hyl. Intellekts bei Alexander von Aphrodisias s. Günsz, die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt S. 16 ff, Anm. 19. Siehe ferner Israeli, ספר היסודות ed. Fried S. 40 ff., die von ihm beeinflussten jüd. Religionsphilosophen, insbesondere Juda ha-Levy, Kusari V, 10, ferner den schon erwähnten Ibn Daud, ספר האמונה הרמה c. 6 und Maimonides a. a. O.; auch Ahron ben Elia benutzt ihn als Gewährsmann. Ueber die Mischung bei Empedokles siehe Diels, die Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 8; bei Anaxagoras ibid. Fr. 1 und 21. Vergl. Alex. v. Aphr. ed Bruns II,213 ff.

greift, so würde sich hieraus ergeben, dass ein und derselbe Intellekt sich gleichzeitig ein und demselben Probleme gegenüber wissend und unwissend verhalten würde. Und ferner: Würde es sich so verhalten, wie müsste ich mich dann wundern[1], dass sich nicht der Intellekt des Ruben mit der Bearbeitung jener sinnlich wahrgenommenen Dinge befasst, die Simon begriffen hat. Denn bei der Annahme, dass der Intellekt des Sinnes bedarf für das, was er begreift, genügt ihm doch offenbar das, was ein einziges Individuum allein sinnlich empfindet, um für ihn (sc. den Intellekt) das Intelligibile[2] jenes sinnlich Wahrgenommenen in allen Menschen zu bilden, dies ist aber vollkommene Absurdität! Und wenn wiederum angenommen wird, dass er von seiten seiner Verbindung mit uns eine Vielheit von Existenzen bildet, insofern er ein Spezialverhältnis zu den einzelnen menschlichen Individuen eingeht, so ergeben sich hieraus bestimmte Verkehrtheiten. Zunächst könnte er unmöglich, wie angenommen wurde, separat sein. Denn die separaten Formen spezifizieren sich gegenüber den übrigen Formen dadurch, dass sie nur inbezug auf die Qualität (האיכות, كيفية) eine Pluralität begreifen können, während die hylischen Formen sowohl inbezug auf die Qualität als auch inbezug auf die Quantität (הכמות, كمية) eine Pluralität perzipieren[3]. Ein Beispiel für die qualitative Pluralität enthält unser Satz: Die Form des Pferdes ist eine andere als die des Esels. Und ein Beispiel für die quantitative Pluralität läge in unserem Satze: Die Form dieses Pferdes ist eine andere als die eines zweiten Pferdes. Wenn es sich aber so verhält, und der hylische Intellekt eine quantitative Pluralität begreift — denn nach Annahme[4]) vervielfältigt er sich doch bei der Vervielfältigung der Träger, deren Form er bildet —, so kann er auch nicht separat sein, weil die separate Form bei einer Vervielfältigung der Träger, deren

---

[1]) P. 722 und O.: כמה אני תמה. Riv. und Leipz. אני תמה.

[2]) Riv. u. Leipz. מושכלי, Par. u. Oxf. מושכל — richtig.

[3]) P. 722 corrupt. Gersonides übernimmt die aristotelische Begriffstheorie, nach welcher der Begriff den Ausschluss des Einzeldings bedingt, dieser Theorie hatte sich auch Averroes angeschlossen. Vergl. Hercz, a. a. O. S. 42. Anm. 69. Vergl. Aristoteles, Metaphys. VII, 10 (1031a), dazu Natorp, Platos Ideenlehre S. 389 ff., 1036a, dazu Rolfes, Anm. 26, der freilich weder Plato, noch Aristoteles, noch Natorp gerecht wird. Siehe Endnote A.

[4]) P. 722 fehlt הונח.

Form sie bildet, keine Vervielfältigung eingeht. Dennoch wurde angenommen, dass dieser Intellekt mit dem aktiven Intellekte, der doch separat ist, identisch sei, was doch eine unmögliche Verkehrtheit bedeutet. Und zweitens: Es würde sich doch hieraus ergeben, dass der aktive Intellekt, der numerisch nur einer ist, eine Vielheit bildet, und nicht allein eine Vielheit, sondern eine unendliche [בלתי תכליתיי] Vielheit. Denn bei der Annahme, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, und demgemäss die hylischen Intellekte eine unbegrenzte Vielheit bilden, müsste doch auch der eine aktive Intellekt erwiesenermassen eine unendliche Vielheit bilden, und dies wäre der Gipfel der Absurdität. Das also hielten wir für nötig von jenen Absurditäten zu erwähnen, die sich nach Ansicht des Averroes ergeben. Es gibt freilich ausser den von uns erwähnten Absurditäten noch andere. Indes, was wir erwähnten, reicht aus, diese Ansicht für absurd zu erklären.

Jedoch die Ansicht, die wir von einigen späteren Philosophen erwähnten [שזאת הכנה הוא שכל נברל הווה בעצמו לא מרבר], ist gleichfalls aus vielen Gründen absurd. 1. Denn bei ihrer Annahme ergibt sich doch eine contradictio[1]). Sie nehmen an, dass die Form separat ist[2]). Wenn sie aber separat ist, kann sie keine numerische Vielheit aufnehmen. Wenn es sich aber so verhält, und doch beispielsweise die jetzt entstehende Form des Ruben mit der Form des jetzt existierenden Simon, der aber vor der Entstehung des Ruben existierte, identisch wäre, so muss doch ebendieselbe Form des Ruben vor ihrer Entstehung existiert haben, und so liesse sich bei jedem einzelnen menschlichen Intellekt erweisen, dass er vor seiner Entstehung existierte[3]). Derartiges aber entsteht nicht, und es wurde ja angenommen, dass ein solches Entstehen verfehlt ist, ich meine, dass das Nichtentstandene entstanden ist. 2. Da sie doch annehmen, dass der numerisch eine Mensch zwei Entstehungen hat, nämlich eine spontane Entstehung des hylischen Intellekts und eine andere für die menschliche Materie, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass der numerisch eine

[1]) O u. P: שתהתר נפשה. Riv. u. Leipz.: נפשם.

[2]) P 722: נבדלת והווה ולפי. O, Riv. u. Leipz.: נבדלת והנה לפי.

[3]) Die Stelle von „und" bis „erweisen" fehlt bei P 722.

Mensch eine aktuelle Vielheit bildet[1]), weil jeder einzelne seiner Teile selbständig und separat existiert. Die Sache (sc. das Wirkliche) nämlich bildet eine Einheit der Zahl nach, selbst wenn sie der Definition nach eine Vielheit bildet — wegen der Einheitsbildung zwischen den Teilen der Definition. Es ist nämlich der eine der Definitionsteile die Vollendung[2]) des anderen und existiert in ihm, und deshalb ist eine potentielle Vielheit gleich einer aktuellen Einheit, wie dies in der Metaphysik [VII, 14 (1039a)] erwiesen ist. (גדר = כח) Wenn sich jedoch die Vereinigung zwischen den Teilen der Definition nicht vollzieht (sc. wie im vorliegenden Falle), so ist das Definierte eine Vielheit in actu. Diese Absurdität ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt an, dass der hylische Intellekt separat ist und durch sich selbst existiert. Auch für Averroes ergibt sich dies in bestimmter Weise. Denn da er doch annimmt, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, und dieser separat ist und durch sich selbst existiert so muss auch der hylische Intellekt separat sein und durch sich selbst existieren; aus diesem Grunde ergibt sich auch für ihn die Absurdität. Es lässt sich übrigens noch in anderer Weise dartun, dass sich aus der Annahme der Späteren die Vielheit des einen Menschen ergibt. Denn erwiesenermassen entsteht aus der Vielheit von Existenzen erst dann eine numerische Einheit, wenn durch deren Totalität eine Einheit entsteht, wie etwa das Feuer mit den übrigen Elementen, von denen jedes einzelne für sich existiert, erst dann eine numerische Einheit bildet, wenn durch ihre Totalität eine Einheit entsteht, wodurch sie zur Einheit werden, wenn sie sich etwa so verbinden[3]) und mischen, dass hieraus eine numerische Einheit entsteht; denn was als numerisch Eines entstanden ist, hat auch nur eine Entstehung (sc. Einheit ist Entwickelung zur Einheit, Aufgabe der Einheitsbildung), und was nur eine

---

[1]) P. 722 corrupt.

[2]) Hier ist שלמות perfectio, ἐντελέχεια; über die zwei Arten von שלמות Munk, Mél. S. 30; ferner Cassel, Cusari, S. 386 Anm. 3; ferner Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion ed. Hannes S. 105b Z. 13 u. S. 28 Anm. 1; de anima 80b, 126b, 144ff.

[3]) O u. P: שיתרכבו, falsch bei Riv. und Leipzig: שיתרבו.

Entstehung hat, ist ein numerisch Eines, und dies ist selbstverständlich. Deshalb muss dasjenige, was mehr als eine Entstehung hat (also Entstehung mehrerer Einheiten), mehr als eine Einheit bilden (sc. der hyl. Intellekt involviert die Entstehung vieler Einheiten — entsprechend den vielen Menschen deren Träger er ist)[1]. — Und ferner: Nach ihrer Annahme, dass der hylische Intellekt entstanden ist und selbständig (spontan) existiert, muss er doch eine bestimmte Form sein. Da er sich nun nach dieser Annahme mit einer der Formen vereinigt, so kann er nicht die anderen Formen begreifen, oder er begreift sie anders als sie in Wirklichkeit sind, wie wir dies früher erwiesen haben[2]; das ist aber offenbar absurd, denn aus der Natur des Intellekts ist doch erwiesen, dass er alle Intelligibilien so wahrnehmen kann, wie sie in Wirklichkeit sind. Dieselbe Aporie ergab sich auch für Themistius, wie wir im Vorhergehenden erwähnten. — Und ferner: Aus dieser Annahme ergibt sich, dass erst dann eine Beziehung[3] zwischen der Perzep-

---

[1]) P. 722 corrupt. — Die Einheitstheorie, welche hier Gersonides im Anschluss an Aristoteles entwickelt, erinnert stark an das platonische *σύνθεσις εἰς ἕν*. Indessen sieht man sofort, dass es sich nur um die biologische Einheit, nicht aber um die logische handelt. Zur Einheit der Elemente vgl. Ahron ben Elia, S. 9 ff. Die Verbindung des Feuers mit den übrigen Elementen wird auch von Alexander von Aphrodisias ed. Bruns 111, 19 ff. als Typus der Einheit — wenn auch in anderer Absicht — angesehen. Ja, Averroes (109a) verwendet in seiner Abhandlung: Ueber die Möglichkeit der Konjunktion gerade dieses Beispiel für den Erweis einer Ansicht, die das Gegenteil der Meinung des Gersonides bildet. Es spricht deshalb für die Selbständigkeit der Dialektik des Gersonides, wenn er derartig frei über das Beweismaterial seiner Gegner zu schalten vermag.

[2]) Vergl. hierzu Averroes, über die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. (104 b): לפי שהוא אילו היה נשלם בצורה היתה הצורה ההיא אם שתעיקהו מקבול צורות הדברים ואם שתשנה הצורות כאשר קבלם, dazu vergl. Renan, Averroès et l' Averroisme, Paris 1866 S. 134: Le rôle de l'Intellect étant de percevoir les formes des choses il faut qu'il soit lui-même absolument dénué de formes et comme un cristal transparent qui ne laisse passer que l'image des objets. Car s'il avait des formes propres ces formes se mêleraient à celles des objets perçus et altéraient la vérité de la perception. Dazu Anm. 1. Vergl. Munk, Mélanges S. 445 u. Anm.

[3]) Das Wort רשם — رسم — hat sonst die Bedeutung: descriptio. Vergl. Munk, Mélanges S. 108, Anm. 1, ferner Guide S. 91. Mélanges, S. 134 Anm. Vergl. dagegen Steinschneider, Alfarabi S. 75, Anm. 5.

tion der Sinne und der des Intellektes stattfindet, wenn wir die nicht durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstände ebenso begreifen können, wie solche, welche wir durch die Sinne wahrgenommen haben. Denn wie soll das Begreifen der Sinne dem Intellekte gelingen, wenn nicht zwischen ihm und den Sinnen eine Vereinigung besteht? Soll ich etwa dasjenige, was du begriffen hast, begreifen (sc. eo ipso), nachdem du es begriffen hast?

Diese Absurdität ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt an, dass diese Form separat ist und spontan existiert. Sie ergibt sich auch in bestimmter Hinsicht für Averroes, denn aus dem, was er annahm, ergibt sich doch, dass die Form separat ist und durch sich selbst existiert, wie wir dies im Vorhergehenden erwiesen haben. (sc. Wenn der hyl. Intellekt separat ist, so bilden alle Menschen eine Einheit, und die durch die Sinne geschaffene Spezifikation kommt in Fortfall.) Und ferner: Wenn der hylische Intellekt separat ist und durch sich selbst existiert, wie kommt es dann, dass er seine Tätigkeit nicht ausüben kann, sobald die Sinne oder die übrigen perzipierenden Kräfte der Seele ihrer Funktion obliegen? — Müsste denn etwa meine[1]) Tätigkeit behindert sein, wenn du dich mit deiner Tätigkeit abgibst? Ueberhaupt ist erwiesen, dass der Grund hierfür (sc. Enge des Bewusstseins) die Einheit der Seele ist, wie Aristoteles ausführt. Da aber zwischen dem hylischen Intellekte und den seelischen Kräften eine Einheit nicht angenommen wird, so gibt es keinen Grund dafür, dass die Funktion des Intellektes solange unterbrochen wird, als die übrigen Kräfte der Perzeption in ihrer Tätigkeit begriffen sind. Wenn aber jemand sagte, diese Eigentümlichkeit (sc. der Funktionsenge) inhäriere deshalb dem hylischen Intellekte, weil er von

---

Hier wird besonders auf die sachliche Verwandtschaft mit den Ableitungen von أثر (chald. אתר Ort, Spur) hingewiesen. Eine ähnliche Bedeutung würde sich auch finden bei Gersonides a. a. O. V, 8; danach würde רושם dem arab. تأثير = impressio, entsprechen. Zu تأثير bemerkt Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum S. 126: nonum inter praedicamenta occupat locum, plerumque فعل nuncupatum, actio, *τὸ ποιεῖν*. Vergl. hierzu Malter, die Abhandlung des Abu Hamid Al-Gazzali, Heft I, S. 26, Anm. 51. Vergl ferner Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 313 ff. Anm. 164 u. 165.

[1]) Ms. O richtig: פעולתי. Riva u. Leipz. falsch: פעולתו.

den Sinnen erst die Anfänge[1]) dessen übernimmt, woraus er sein intellektuelles Erzeugnis hervorgehen lässt — so erwidern wir ihm, dass dies offenbar absurd ist, denn nach unserer Beobachtung steht fest: Obgleich er über die Anfänge verfügt, die von den Sinnen aus in einem bestimmten Probleme zu ihm gelangen (sc. wodurch also nach Vollzug dieser Funktion die gleichzeitige Funktionsentfaltung des hyl. Intellekts und der übrigen Kräfte möglich wäre), kann er sich doch nicht der Untersuchung dieses Problemes hingeben, sobald die Sinne von ihrer Tätigkeit ergriffen sind. Die gleiche Absurdität (sc. der Mangel psychologischer Einheit) ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt den separaten und spontanen Charakter des [hylischen] Intellekts an. Dies folgt auch in bestimmter Hinsicht für Averroes, da sich doch nach Vorausgeschicktem auch aus seiner Annahme der separate und spontane Charakter des Intellekts ergibt. — Und ferner:

---

[1]) P 722 יוציא. Obgleich התחלה in der philosophischen Kunstsprache Prinzip bedeutet (vergl. Rosenstein, Alfarabi S. 2 u. ff., ferner Munk, Mélanges S. 344 Anm. 2, S. 434 Anm. 4), so hielten wir es doch im vorliegenden Falle mit Rücksicht auf die in Frage stehende psychologische Genese für richtig, die hebr. Urbedeutung beizubehalten. Vergl. Hercz a. a. O. S. 3. Anm. 6. Mit psychologischem Scharfblicke hat hier Gersonides erkannt, dass auch in der elementarsten Sinnesfunktion die Tätigkeit des Intellektes, also die noetische Einheit, nicht auszuschalten ist. Offenbar handelt es sich bei diesen „Anfängen" um kategoriale Bestimmungen (vergl. Alfarabi ed. Rosenstein S. 3), die zwar der Materie inhärieren, deren Abstraktion aber den Gegenstand sinnlicher Rezeption bildet, bei welcher auch nach Alfarabi der hylische Intellekt seine eigentliche Funktionskraft entfaltet. Dieser Meinung scheint sich freilich Averroes nicht anzuschliessen, da er zwischen intellektiver und sensitiver Tätigkeit keine Vermittelung zulässt. De anima III, 11 (S. 136, ed. Ven. 1574) führt er folgendes aus: „Dicamus igitur quod, si posuerimus quod formare per intellectum est sicut sentire, scilicet ex virtutibus passivis, adeo quod prima virtus intellectiva recipiat intellecta et comprehendat ea: quemadmodum virtus sentiens recipit sensibilia et comprehendit ea: necesse est . . ." und ferner 80 b „Idest et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem est in hoc, quod motor est in sensu extrinsecus et in intellectu intrinsecus est . . ." Vergl. auch 146a: Modo autem quia ista intellecta constituantur per duo . . .; ferner Tusi bei Horten S. 184 ff. Rázi ibid. S. 8. Danach könnte freilich התחלה auch Prinzip heissen. Ueber den Unterschied zwischen התחלה und יסוד siehe Israeli, ספר היסודות ed. Fried S. 75.

Es ergibt sich doch nach ihnen (sc. den späteren Philosophen), dass der numerisch eine Intellekt die Gegensätze gleichzeitig aufnimmt. Dies ergibt sich nämlich für sie deshalb, weil doch bei dem von ihnen angenommenen separaten und spontanen Charakter des Intellekts alle existierenden menschlichen Intellekte eine numerische Einheit bilden, denn die separate Form vervielfältigt sich nicht bei der Vielheit der Träger[1]). Unter diesen Umständen aber würde sich aus der Tatsache, dass Rubens Intellekt in einem bestimmten Probleme Bescheid weiss, während sich Simons Intellekt hierin unkundig und irrend verhält, ergeben, dass sich ein und derselbe Intellekt in ein und demselben Probleme gleichzeitig wissend und nichtwissend verhält. — Und ferner: Sie nehmen doch das Gegenteil von dem an, was Aristoteles als Prinzip aufgestellt hat. Denn Aristoteles hat doch ausgeführt, dass die Form nur akzidentell von seiten des Trägers entsteht, sie aber nehmen für diese Form substantielles Sein und Entstehen an[2]). — Und ferner: Die Form kann entweder aus dem Träger oder aus sich selbst entstehen. Entsteht sie nun aus dem Träger, so muss sich dieser so lange verändern, bis die Form aus ihm hervorgeht. Da aber erwiesenermassen alles Veränderliche ein Körper ist, so muss auch der Träger ein Körper sein. Wenn es sich aber so verhält und doch erwiesenermassen[3]) ein Körper sich nicht zu einem Nichtkörper hin verändern kann, so muss diese Form

---

[1]) Bei Maimonides geht dieser Gedanke möglicherweise auf die Mutakalimun zurück. S. Schreiner, der Kalam in der jüdischen Literatur S. 53. Es liegt nahe, dass für Gersonides Aristoteles, Metaph. VII, 8 (1034a) die Quelle bildet: die Materie ist das Prinzip der Individuation. Vergl. Gabirol, fons vitae III, 20 (Munk, Mél. S. 48): „les autres sont divisées par la substance corporelle." Vergl. auch Neumark, Gesch. der jüd. Religionsphilosophie Bd I, S. 313 ff. Ferner Malter, die Abhandlung des Abû Hâmid Al Gazzâlî S. XLVIII: وقد سبق أن الكثرة بالعدد لا تتصور فى نوع واحد الا بكثرة المادة وما ليس فى المادة لو كثر فلا يكثر الا باختلاف النوع Dazu s. S. 31 Anm. 61. Vergl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie S. 281 ff. Vergl. unsere Ausführungen S. 81 Anm. 3.

[2]) Arist. Metaph. V, 8 (1017b), dazu Rolfes, Anm. 16; ferner VI, 2 (1026b ff), VII, 7. Wichtig ist die Gleichung: Privation-Subjekt-Materie.

[3]) Phys IV, 2

selbst ein Körper oder Träger eines Körpers sein. Wenn sie aber andererseits annehmen, dass sie ein separater Intellekt ist, so ist dies eine unmögliche Verkehrtheit. Und nehmen sie wieder an, dass sie von selbst, aus dem Nichts entsteht, und dies scheint auch ihren Worten zu entsprechen, weshalb sie auch dieses Entstehen — Schöpfung [1]) nennen, so ist auch diese Annahme erwiesenermassen absurd, denn es ist doch im ersten Buche der Physik [2]) erwiesen, dass alles Entstehende eines Trägers bedarf, mag sich die Entstehung substantiell oder akzidentell vollziehen.[3]) Und ferner: Da doch diese Form nach ihrem Nichtsein (postea) entsteht, so muss ihrer aktuellen Existenz eine potentielle vorhergehen.[4]) Und da doch die Potentialität[5]) etwas ist, das nicht isolierbar ist, so muss auch ein Träger vorhanden sein, in welchem die Potentialität existiert. Wenn es sich aber so verhält, so kann offenbar nicht angenommen werden, dass die Form aus einem Nichtträger entsteht. Andererseits ist doch früher erwiesen worden, dass diese Entstehung aus einem Träger nicht angenommen werden kann, also ist erwiesen, dass bei einer substantiellen Entstehung der Form weder von einem Träger noch von einem Nichtträger gesprochen werden kann. Also ist es offenbar falsch, dass diese Form substantiell entsteht. Es ist klar, dass sich für diese Annahme ausser den erwähnten noch viele andere Absurditäten finden; indessen genügen die, welche wir erwähnten.[6])

---

[1]) Vergl. Munk, Mélanges S. 444 und Anm. 1. Görland a. a. O. S. 160 ff. Alfarabi, fontes quaest. ed. Schmölders c. 6. Avicenna, Metaphys. VIII, 3

[2]) I, 7.

[3]) Der Träger ist gleich der Möglichkeit-Materie. Schon aus dieser Stelle geht hervor, dass G. an die Ewigkeit der Materie glaubt. Vergl. Zeller II, 2. (3.) Aufl. S. 436; dazu Malter, Die Abhandlung des Abu Hamid Al-Gazzali S. 9, Anm. 15.

[4]) S. Arist. Phys I, 9. de gener. et corr. II, 1. Alfarabi, a. a. O. fontes c 3. Malter, a. a. O. S. 23. u. Anm.

[5]) Vergl. Schmölders, Essai S. 230.

[6]) Dass Averroes derartige Antinomien selbst empfunden und zum Ausdruck gebracht hat, beweisen seine Ausführungen de anima S. 146b: „. . . haec quidem quaestio valde est difficilis et maximam habet ambiguitatem." Ferner 147a, b. 178a, b. S. 148 löst er das Problem der gleichzeitigen Universalität und Individualität des hylischen resp. materiellen Intellektes

Und da doch in bestimmter Hinsicht die Ansichten des Averroes, des Themistius und der späteren Philosophen der Anzahl der Disjunktionsglieder entsprechen, die bei der Annahme, dass der Träger dieser Entelechie ein separater, substantieller Intellekt ist, möglich sind, und doch aus unseren Ausführungen sich erweisen lässt, dass jede einzelne ihrer Ansichten falsch ist, so ist auch erwiesen, dass die Annahme, nach welcher der Träger dieser Entelechie ein Intellekt ist, falsch ist. Dass jedoch ihre Ansichten der Anzahl der Disjunktionsglieder entsprechen, die bei dieser Annahme in bestimmter Hinsicht möglich sind, geht klar aus folgendem hervor: Es kann nämlich bei der Annahme, dass der Träger dieser Entelechie ein Intellekt ist, dieser Träger ihr substantiell inhärieren — wie Themistius und die Späteren meinen — oder akzidentell, — wie Averroes meint. Und es kann ferner dieser

dadurch, dass er zwischen den generellen hyl. Intellekt und die einzelnen Individuen die φαντάσματα [= εἴδωλα = formae imaginales = צורות הדמיונות] einschiebt. Danach gestaltet sich die Lösung folgendermassen: die Vielheit der imaginellen Formen wird durch den aktiven Intellekt aus der Potentialität zur Aktualität hingeführt. In diesem Status der Aktualität bewegen sie den materiellen Intellekt*) resp. werden sie von ihm rezipiert, und das Erzeugnis dieser Rezeption bildet der speculative Intellekt. Demnach besteht nicht — wie bei Alfarabi und Gersonides — eine direkte Verbindung zwischen aktivem und passivem Intellekt. Schwierig bleibt dann die Frage, welche Mission der materielle Intellekt überhaupt zu erfüllen hat? Denn, wenn durch den aktiven Intellekt die vorstellenden Formen aus der Potentialität zur Aktualität hingeführt werden, so werden sie doch bereits aus der Vielheit in die Einheit verwandelt, wodurch doch der materielle Intellekt als Funktionsinstanz gegenstandslos wird. Die Lösung dieser Aporie dürfte darin zu finden sein, dass der aktive Intellekt in seiner Aktivierung der Intelligibilia nicht als teleogisches Einheitsprinzip wirkt, sondern als kausales Motorprinzip; dass damit freilich die Einheit der Erkenntnis gebrochen ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Alfarabi verfährt deshalb viel konsequenter als Averroes, wenn er den aktiven Intellekt nur als kausales Motiv erscheinen lässt (vgl. עץ חיים S. 190). Auch Gersonides verfährt rationeller, wenn er im allgemeinen den aktiven Intellekt nur als Repräsentanten der teleologischen Einheit betrachtet. Inbezug auf die Widersprüche bei Alfarabi s. besonders Steinschneider, Alfarabi, S. 97, Anm. 30.

*) S. 145 „Intentiones namque imaginatae sunt moventes intellectum, non motae" (Ibn Badja).

intellektuale Träger entweder unentstanden sein — wie Themistius und Averroes meinen, — oder entstanden — wie die Späteren annehmen. Da aber diese Ansichten noch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden können — so wäre etwa bei der Annahme, dass jener Intellekt nur akzidentell ihr Träger ist, die weitere Annahme möglich, dass dieser Intellekt ein anderer als der aktive Intellekt ist; und man könnte ferner auch hier annehmen, dass der intellektuale Träger dieser Entelechie (sc. der mit dem aktiven Intellekte nicht identisch ist) nur akzidentell entstanden ist, und das hat doch keiner der früheren, d. h. dieser Männer[1]), angenommen —, so müssen wir auch in einem zusammenfassenden Abschnitte erweisen, dass der Träger dieser Entelechie kein substantiell existierender Intellekt ist.

Wir behaupten nun[2]): Der Träger dieser Entelechie kann kein substantiell existierender Intellekt sein. Denn bei dieser Annahme könnte folgende Disjunktion Platz greifen: Entweder nimmt die Entelechie die Intelligibilia mit Träger oder ohne Träger auf[3]). Nehmen wir jedoch eine Aufnahme mit Träger an, so ist dies doch erwiesenermassen falsch, denn sie darf doch nicht die Intelligibilia in Verbindung mit irgend einer Form aufnehmen, wie dies Aristoteles erwiesen hat. Und sagen wir wieder, sie nimmt sie (sc. die Intelligibilia) ohne Träger auf, so besitzt sie einen Träger, der die Intelligibilia nicht begreift, wir können dann von ihm (sc. dem Intellekte) annehmen, dass er begreift oder nicht begreift. Nehmen wir nun von ihm an, dass er nicht begreift, so ist dies eine contradictio, ich meine die Annahme eines Intellekts, der nicht fähig ist, die Intelligibilia zu begreifen. Und nehmen wir wieder an, dass er begreift, — was für eine Sache soll er begreifen? Ich möchte doch wissen, ob sie zu jenen Intelligibilien gehört, die von der in ihm befindlichen Entelechie perzipiert werden oder ob sie ihnen (sc. den Intelligibilien) gegenüber die Stufe der Form annimmt. Nehmen wir jedoch an, dass sie eine von den Intelligibilien perzipiert, für deren Aufnahme sie die Entelechie bildet, so würden die Intel-

---

[1]) Ms. P 722, Ms. O לא חניתו אחד מאלו האנשים Riv. und Leipz. אחד מן הקודמים ר״ל מאלו האנשים.

[2]) Nach O, Riv. und Leipzig. — [3]) Nach P 722, Riv. u. Leipzig.

ligibilia in ihm gleichzeitig in potentia und in actu sein, was doch offenbar absurd ist. Und nehmen wir wieder an, er begreife ein solches Intelligibile, das jenen Intelligibilien gegenüber den Fortschritt zur Form bedeutet, wie etwa die Einheitsform jener Intelligibilia, dann wäre doch dieser Intellekt mit dem aktiven Intellekt identisch, wie dies nachher aus dem Wesen des aktiven Intellekts erwiesen wird, oder es wäre dieser Intellekt ein anderer, der noch höher stände als der aktive Intellekt. Wie aber auch immer die Annahme lauten mag, so enthält er in vollkommener Weise die Intelligibilia, für deren Aufnahme er die Entelechie besitzt, so dass seine Vorstellung eines jeden [1]) selbst ein Intelligibiles ist. Und da doch in ihm (sc. dem Träger) die Entelechie zur Aufnahme dieser vorgestellten Intelligibilia liegt, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass in ihm die vorgestellten Intelligibilia gleichzeitig in actu und in potentia existieren? Und es ist auch klar, dass sich all die von uns aufgezählten Fehler, die mit diesen drei Ansichten verbunden sind, ergeben, wenn wir annehmen, dass der Träger dieser Entelechie ein separater und spontaner [נמצא בעצמו] Intellekt ist. Wenn es sich aber so verhält, so ist absolut erwiesen, dass es absurd wäre, anzunehmen, der Träger dieser Entelechie sei ein separater Intellekt.

Fünfter Abschnitt.

Nachdem nun die Annahme als absurd erwiesen ist, dass der Träger der Entelechie ein Intellekt ist, müssen wir untersuchen, wie es sich mit ihrem Träger überhaupt verhält, denn die Potentialität ist etwas, das eines Trägers bedarf. Offenbar bleibt nichts anderes übrig, als dass ihr Träger ein Körper oder eine Seele ist, denn ein viertes Sein gibt es unter dem Sublunarischen (בכאן) nicht. Nehmen wir nun an, dass die Seele Träger des hylischen Intellekts ist, so ist sie dies offenbar nicht substantiell, denn es ist nicht die Weise der Formen, dass die

[1]) Riv. u. Leipz. falsch: נמצאות, P u. O richtig: נמצאת. Ms. O und P nicht wie Riv. und Leipz. כמו שכל, sondern במישכל. Falsch sind auch die Lesarten von O, Riv. u. L. אלו הציור oder אלו הציורות; richtig bei P 722: ויהיה אצלו הציורי.

einen Träger der andern sind, wohl aber entspricht es dem Wesen ihres funktionellen Seins, dass die einen Träger für anderen sind; denn die Materie nimmt die einen durch Vermittlung der andern auf, wie dies im Buche der Seele (III. 3, 9) erwiesen ist. Wenn es sich aber so verhält, so muss der Träger dieser Entelechie der Körper sein. Und da die prima materia (החמר הראשון) einige Formen unmittelbar (קבול ראשון) bei ihrer Aufnahme der Elementenformen rezipiert, einige aber mittelbar (באמצעות), wie dies bei den Formen der Homoiomerien [המתדמי החלקים] der Fall ist, die aus den Elementen zusammengesetzt sind[1]), und bei dem, was darauf an Formen folgt, ich meine, auch hierbei empfängt sie (sc. die prima materia, der Stoff), die einen durch die anderen, und offenbar gehört doch nicht diese Entelechie zu jenen Formen, welche die prima materia unmittelbar aufnimmt, so bleibt nichts anderes übrig, als dass sie zu jenen Formen gehört, welche die prima materia mittels der anderen Formen aufnimmt.

Dass jedoch die Entelechie nicht zu jenen Formen gehört, welche die prima materia unmittelbar aufnimmt, lässt sich aus Folgendem beweisen: Es entspricht nämlich dem Charakter der Formen (sc. soweit sie Einheit stiften), dass von ihnen kein (sc. einzelner) zusammengesetzter Körper abstrahiert wird, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist (III, 4, III, 6); so kann beispielsweise keiner der zusammengesetzten Körper von den Formen ihrer[2]) (sc. der sie konstituierenden) Elemente, der Hitze

[1]) Ms. P 722 hat folgende Lesart: „wie dies der Fall ist bei den Homoiomerien, die sich aus den Elementen zusammensetzen und den darauffolgenden Formen, welche die prima materia zuerst aufnimmt, mithin kann Sie nur zu jenen Formen gehören, welche die prima materia zuerst aufnimmt; woraus sich ergibt, was ich sage, denn von derartigen Formen kann keiner der zusammengesetzten Körper abstrahiert werden, wie dies im Buche der seele erwiesen wird.“ Hier liegt zweifellos ein korrupter Text vor, da der Schluss falsch ist. Ueber den Unterschied zwischen חמר — مادّة, هيولى und יסוד — عنصر vergl. Munk, Mélanges S. 81 Anm. 2. Zur Theorie der Formenbildung vergl. Ahron ben Elia cap. 3. S. 6 ff, ferner Aristoteles, Physik I, 4, Metaphysik λ, 5, de gener. et corrupt I, 2. II, 7 Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. S. 24 ff., dazu die von Hannes cit. Stelle Joseph ben Schem Tobs. Vergl. auch Lasswitz Geschichte der Atomistik S. 124—129. S. 94 Anm. 2.

[2]) P. 722 שהם. O. Riv. u. Leipz. שבהם.

und Kälte, der Feuchtigkeit und Trockenheit abstrahiert werden, weil sie (sc. die zusammengesetzten Körper) die Form, die sie empfangen, durch Vermittlung dieser Formen (sc. der Verbindungsformen) empfangen.[1] Würde nun diese Entelechie zu den Formen gehören, welche die Materie unmittelbar aufnimmt, so wären alle aus den Elementen sich zusammensetzenden Körper Träger des menschlichen Intellekts, was doch eine vollendete Absurdität ist. Nachdem nun erwiesen ist, dass die Entelechie zu jenen Formen gehört, welche die prima materia mittels anderer Formen perzipiert, muss (لا بد من) erwiesenermassen folgende Disjunktion Platz greifen : Entweder gehört sie zu jenen Formen, welche die prima materia vor ihrer Aufnahme der vorstellenden Seele perzipiert, oder sie nimmt sie erst nach der Perzeption der vorstellenden Seele auf. Nehmen wir nun an, dass sie zu jenen Formen gehört, welche sie (sc. die prima materia) vor ihrer Aufnahme der vorstellenden Seele perzipiert, so steht diese Form (sc. die Entelechie) auf der Stufe des Hylischen gegenüber der vorstellenden Seele, denn, was an Formen voraufgeht, steht auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem Darauffolgenden. Und da nun dasjenige, was auf der Stufe der Form steht, nicht von dem getrennt werden darf, was auf der Stufe des Hylischen steht, wie dies im Buche der Seele (III, 5 Ende) erwiesen ist, so würde sich hieraus ergeben, dass jeder Träger einer vorstellenden Seele (Einbildungskraft נפ״ש המדמה) Träger des menschlichen Intellekts ist, und das ist offenbar absurd. Denn es gibt viele Lebewesen mit vorstellender Seele[2]; die Meinung aber, dass sie dann auch Träger des menschlichen Intellektes sind, ist offenbar so falsch, dass sich ein längeres Verweilen bei ihrer Erklärung erübrigt; denn es ist falsch, dass es eine Form für irgend eine Art geben soll, aus der nicht jene Wirkungen abgeleitet werden, die, ihrem Charakter entsprechend, aus ihr abgeleitet werden müssen (sc. dazu gehört aber nicht die intellektuale Tätigkeit). Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der Körper mittels der v o r s t e l l e n d e n Seele Träger der Entelechie ist. Wird aber angenommen, dass die vorstellende Seele ein Teil der

---

[1]) Vergl. ميزان العمل ed. Goldenthal S. 39. Vergl. S. 63 Anm.

[2]) Vergl. More I, 73 Anm. Guide S. 407, Anm. 3. D a u d , S. 29.

empfindenden Seele ist (המרגשת-wahrnehmende), so wäre der Körper in bestimmter Hinsicht der Träger dieser Entelechie durch die Vermittlung der empfindenden[1]) Seele, und man würde sagen, dass die empfindende Seele in bestimmter Hinsicht Trägerin der Entelechie ist. Wenn nun aus des Aristoteles Erläuterung zu der Entelechie sich offenbar ergibt, dass sie die Intelligibilia ohne Träger perzipiert, so ist er (sc. der Körper) ihr notwendiger Träger nur für ihre Existenz, nicht für ihre Aufnahme der Intelligibilia, wie Alexander behauptet. Da nun diese Form (sc. die Entelechie d. h. die vorstellende Seele) eine von jenen Formen ist, zu deren Aufnahme die prima materia befähigt ist, und alle Formen[3]), welche die prima materia aufnehmen kann, entstehen und erschaffen sind, so ist auch diese Form entstanden und erschaffen. Ob jedoch ihr ewiger Bestand nach ihrer Vollendung durch Intelligibilia möglich ist, oder ob sie gleich den übrigen hylischen Formen untergehen muss, das wollen wir im folgenden untersuchen.

Sechster Abschnitt.

Nachdem wir nun das Wesen des hylischen Intellekts untersucht haben, müssen wir untersuchen, ob er nach seiner Vollendung durch Intelligibilia von ewiger Dauer ist oder nicht. Und da es nun auf Grund der Erörterungen des Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele (Comm. de an. S. 180) und in einigen seiner kleinen Abhandlungen feststeht, dass eine ewige Dauer dieses Intellektes nur bei seiner Vereinigung mit dem aktiven Intellekte (coniunctio intellectus) möglich ist, jedoch die Untersuchung über diese eventuelle Vereinigung erst dann geführt werden kann, wenn wir das Wesen des aktiven Intellektes kennen, so müssen wir

---

[1]) bei O und P fehlt: durch Vermittelung der empfindenden Seele. Ueber das Seelenproblem siehe Schmiedl in Frankels Monatschrift 1865, S. 387 ff. 516 ff. Landauer, die Psychologie des Ibn Sina in Z. D. M. G. Bd. XXIX, S. 335—418. Horovitz, die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker S. 101 ff., Guttmann a. a. O. S. 143 ff., Carra de Vaux, Avicenne S. 207, T. de Boer, die Widersprüche der Philosophie . . . . S. 82 ff. Al-Gazzali ميزان العمل ed. Goldenthal S. 36 ff. Gerson ben Salomo, שער השמים S. 74 ff. Kaufmann, Die Theologie des Bachja S. 198 ff.

[3]) O korrupt.

zuerst das Wesen des aktiven Intellektes untersuchen, ohne dass wir hierbei die Ansicht der Früheren hierüber erwähnen, weil wir ihre Meinung in dieser Untersuchung nicht für richtig halten.[1])

Wir behaupten nun: Offenbar kann das, was von der Potentialität zur Aktualität herausschreitet, nur von einem solchen (sc. Faktor) zur Aktualität herausgebracht werden, dem dasjenige in bestimmter Weise in actu eigen ist, über welches das Affizierte in potentia verfügt.[2]) Diese Prämisse (הקדמה) wurde doch verifiziert[3]), und alle hierbei in Betracht kommenden Zweifel sind in der Physik und in der Metaphysik gelöst. Wenn es sich aber so verhält, und es sich aus dem Begriffe des hylischen Intellekts erweisen lässt, dass er die Fähigkeit besitzt, die Gesetzmässigkeit der Sublunaria, ihre Ordnung und Leitung zu begreifen, so muss der aktive Intellekt die Kenntnis dieser Ordnungen in actu in bestimmter Weise besitzen; denn es ergibt sich nicht, dass diese Sache (sc. die Kenntnis der Ordnungen) im Agens in derselben Weise existiert wie im Affizierten, so es zur Aktualität herausschreitet. Denn die Form des Stuhles existiert beispielsweise anders in der Seele des Handwerkers als in dem durch Arbeit verfertigten Stuhle[4]) (cf. Arist. Metaphys. IX, 9). Und so müssen wir untersuchen, in welcher Weise er (sc. der aktive Intellekt) sie (sc. die gesetzmässigen Ordnungen) kennt. Wir behaupten nun: Da wir finden, dass der aktive Intellekt die einzelnen Ordnungen in aufeinanderfolgender Reihe dem hylischen Intellekte mitteilt,

---

[1]) Gersonides muss die Beweisführung des Averroes schon deshalb ignorieren, weil sie zu Konsequenzen führt, die Gersonides mit der Unsterblichkeit der Seele nicht vereinigen kann. Vergl. Averroes, Über die Möglichkeit der Conjunktion, ed. Hannes: 109, b 20 ff. ferner: Hercz a. a. O. S. 44, 54 und 55, 62 und 63.

[2]) P 722 korrupt.

[3]) Ueber אמות = Verifikation s. Steinschneider, Alfarabi S. 147, ferner Kusari, IV, 3 Anm. 4. ed. Cassel S. 301.

[4]) Die Inkongruenz zwischen Idee und verwirklichter Idee wird offenbar auf die Materie zurückgeführt, welcher die verwirklichte Idee inhäriert. Damit wird gegen den falsch verstandenen Platonismus polemisiert. Vergl. hierzu Aaron ben Elia, S. 7 ff. אלא שהפרוד יהיה מצד החמר והחבור יהיה מצד הצורה, wobei natürlich die Verbindung oder genauer, die Vereinigung der Elemente, als der adäquate Ausdruck der Idee zu nehmen ist. Metaphys. XI, 2, 7, XII 7.

so muss er (sc. der aktive Intellekt) auf Grund des Vorhergehenden entweder jede einzelne dieser Ordnungen kennen, oder der hylische Intellekt besitzt genau so viele aktive Intellekte als er Intelligibilia begreifen kann. Dass jedoch der hylische Intellekt mehr als e i n e n aktiven Intellekt besitzen soll, ist offenbar absurd. Denn das e i n e Agens, soweit es ein solches ist, kann nicht durch sich selbst E i n e s sein, sondern nur durch e i n (sc. anderes) Agens, und dieses ist Gott. Es müsste denn sein, dass der eine (sc. vermeintliche aktive Intellekt) den andern bedient (sc. dann wäre die Annahme einer Vielheit von a. I. zulässig), wie dies bei einer Hauptarbeit gegenüber den ihr subordinierten Arbeiten der Fall ist. Wenn es sich aber so verhielte, so würde gleichfalls jedes einzelne Agens von dem numerisch e i n e n Agens ressortieren, nämlich von der Hauptarbeit; denn sie ist es, welche die ihr unterstellten Arbeiten zu diesem (sc. Hauptagens) hinleitet. So werden beispielsweise durch die Zimmermannsarbeit die Balken zerschnitten, aus welchen das Schiff entsteht, und der Handwerker, welcher das Schiff baut, macht aus ihnen das Schiff.[1]) In Wahrheit jedoch ist es die Hauptarbeit, die hier wirkt, denn sie dirigiert die ihr untergeordneten Arbeiten derartig, dass das aus ihr (sc. der Nebenarbeit) Entstehende der Hauptarbeit entspricht. So dirigiert beispielsweise der Schiffbauer den Zerschneider der Balken derartig, dass sie in ihrem zerschnittenen Zustande dem Schiffbau entsprechen. Wenn es sich aber so verhält, und es doch erwiesen ist, dass die Vollendung des hylischen Intellektes durch jene Intelligibilia, die zu [begreifen] er fähig ist, numerisch e i n Agens bildet, weil doch diese Vollendung der Endzweck[2]) des hylischen Intellekts ist, der wahre Endzweck aber für die numerisch eine Sache unbedingt selbst eine Einheit darstellt, so muss auch die Realisation [הגעת] dieses Agens im hylischen Intellekte von einem ein-

[1]) Hier liegt der Text von Msc. P. 722 zugrunde: או שתהיה לשכל ההיולני מספר מתשכלים הפועלים כמספר המושכלות אשר כחיי על השגתם ואולם שיהיה לשכל יותר משכל פועל אחד הוא מבואר הבטול . . . . ולזה האלהים . . . . המשרתות לזה אל זה Die Lesart von Riv. und Ms. O ist korrupt.

[2]) Vergleiche hierzu Aristoteles, Metaphys. II, 2 XI, 2, 7, XII, 7. Zeller, Philosophie der Griechen II, S. 410 ff. Avicenna, Metaphysik VIII, 6 und 7 ed. Horten S. 520 ff. 530 ff. Averroes, epit. zur Metaphys. S. 183. Vgl. Rolfes, a. a. O. II. S. 183 ff.

zigen Agens herrühren, also muss der aktive Intellekt die Kenntnis der einzelnen Ordnungen besitzen. Und da es sich findet, dass der aktive Intellekt auch die Stufen der Intelligibilia, die einen im Verhältnis zu den andern, dem hylischen Intellekte mitteilt, ich meine, dass er ihm mitteilt, wie die einen Formen eine derartige Vollendung der anderen bilden, dass sie alle in ihrer Vollendung nach der einen Form hin gravitieren, die ihre Vollkommenheit bildet, wie etwa nach der menschlichen Form hin — denn sie wird von der prima materia durch Vermittelung der übrigen Formen aufgenommen, die zu begreifen sie fähig ist, während sie (sc. die menschliche Form) für diese (sc. die übrigen Formen) auf der Stufe der vollkommenen Form steht — so muss der aktive Intellekt diese Ordnungen insoweit kennen, als sie in ihrer Totalität eine einzige Ordnung bilden, das ist also nach der Seite ihrer Einheit.[1]) (κόσμος νοητός).

Eine derartige Folgerung ergibt sich noch in anderer Weise. Wenn sich nämlich diese zahlreichen Intelligibilia in der Seele des aktiven Intellekts nicht vereinigten, so wäre der aktive Intellekt eine Vielheit, denn seine Intelligibilia bilden eine Vielheit und bedingen seine Substantialität, sind ja das Intelligibele und der Intellekt eine numerische Einheit, wie sich erweisen lässt[2]). Nun ist aber doch im Vorhergehenden erwiesen worden, dass der aktive Intellekt eine numerische Einheit bildet, während die entgegengesetzte Annahme [3]) nicht möglich ist; also ist erwiesen, dass der aktive Intellekt alle diese Ordnungen von seiten ihrer Einheit kennt, und auf diese

---

[1]) Vergl. hierzu Ibn-Badja bei Munk, Mélanges S. 408 und Anm. 2. Der aktive Intellekt stellt also die gesetzmässige Einheit des Seins als gegeben dar, während sie dem hylischen Intellekt aufgegeben ist. Die coniunctio intellectus ist also die Möglichkeit der Verwandlung des Aufgegebenen in das Gegebene. Es wird mithin der menschliche Intellekt zum Göttlichen emporgehoben, oder das Göttliche sinkt zum Menschlichen herab. Dass von der Möglichkeit des restlosen Ausgleiches dieser beiden Welten bis zur Identität nur ein kleiner Schritt ist, liegt auf der Hand. Hier haben wir deshalb eine der Wurzeln des spinozistischen Pantheismus zu erblicken.

[2]) Vgl. hierzu Scheyer, Das psychologische System des Maimonides S. 55ff. Ferner: Rosenstein, ספר השכל והמושכלות S. 3ff. Ferner Aristoteles, Metaphysik I. 7, 14. Ferner Hercz: 3 Abhandlungen über die Konjunktion S. 36 Anm. 55.

[3]) Ms. O richtig: והחלוף, falsch bei Riv. u. Leipz. זה חלוף.

Weise gibt es nur einen aktiven Intellekt. Was jedoch den hylischen Intellekt betrifft, der nur mit Schwierigkeit die Intelligibilia von dem aktiven Intellekt übernimmt, weil er doch für ihre Aufnahme auf den Sinn angewiesen ist, so passiert es ihm, dass er diese Ordnungen nur in weitläufigen Stufen von seiten ihrer Einheit begreift.

Es könnte aber jemand die Richtigkeit unserer Erörterung inbezug auf das Wesen des aktiven Intellekts in Zweifel ziehen, indem er sagt: Daraus, dass der aktive Intellekt den hylischen aus der Potentialität zur Aktualität bei dem Erwerb der Intelligibilia hinführt, ergibt sich nicht, dass er von den einzelnen Ordnungen Kenntnis hat[1]; denn man könnte sagen, das Verhältnis des aktiven Intellekts zu den Intelligibilien ist nicht das Verhältnis zwischen der Form in der Seele des Lehrers und der in der Seele des Schülers, die von jener erworben wird, oder wie das Verhältnis des sinnlich Wahrnehmbaren zu der Form des an ihm[2] (sc. dem sinnl. Wahrnehmb.) durch den Sinn Realisierten. Wohl aber haben sie das Verhältnis des Lichts[3] zu

---

1) P. 722 korrupt. Zur Sache vergl. Metaphys. I, 3 III, 2 VIII, 6.

2) O richtig: ממנה, alle a. Lesarten falsch: ממנו. Zur Sache vergl. Metaphys. IX, 6 Phys. VIII, 5. Gersonides nimmt hier auf die zwei Arten von Funktionen Bezug, die Aristoteles bei der Energie unterscheidet. Bei der einen Funktion handelt es sich um den Neuerwerb = unvollkommene Energie = *κίνησις*, bei der andern um die Energie schlechthin; zur ersten Art gehört das Lernen und „überhaupt das, was bewegt wird", zur zweiten das Sehen und Erkennen. Im vorliegenden Falle kämen aber beide Arten der Energie nicht in Frage. Vergl. Hercz a. a. O. Anm. 6.

3) Vergl. hierzu Aristoteles, de anima III, 5; 430a, 10: . . . *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* Vergl. Siebeck, Psychologie der Scholastik, Archiv für Geschichte der Philosophie 1889, S. 521. Geschichte der Psychologie I, 2 S. 64 und 67. Ueberweg-Heinze Gesch. der Philos. II, S. 252. (9. Auflage). Vergl. Munk, Mélanges S. 346. Anm. 1. Gersonides nimmt hier auf Averroes Bezug, der auf Grund derartiger Reflexionen den separaten Charakter des materiellen Intellektes beweisen will. Vergl. Epistola II. ed. Hercz S. 12 וכשתבין זה כבר הבינות מה שאמר אותו ארסטו שראוי עוד שיהיה הנה שכל ישכיל כל דבר ושכל ישים כל דבר מושכל כדמות האור שהוא אשר ישים לכל הנראים נראים בפעל ... Auch Alfarabi charakterisiert durch den Hinweis auf das Sonnenlicht den aktiven Intellekt. So führt er S. 5. ed. Rosenstein aus: ויחסו אל השכל שהוא בכח כיחס השמש אל העין . . . . ועניו זה ההזכות הוא ליאור כנגד מאיר . . .

den sichtbaren Gegenständen, denn es macht sie zu sichtbaren Gegenständen in actu, während sie nur sichtbar in potentia waren, ohne dass die Farben in ihm (sc. im Lichte) in actu sind (sc. das Licht erfordert nicht ein aktuales Vorhandensein der Farben). Ebenso verhält es sich mit dem aktiven Intellekte; denn er macht die vorstellenden Formen, die nur potentiell Intelligibilia sind, zu aktualen Intelligibilien, und deshalb muss er nicht von diesen Intelligibilien Kenntnis haben (sc. die Intelligibilia brauchen nicht in ihm vorhanden zu sein). Darauf erwidern wir: Wenn der aktive Intellekt dasjenige an der vorstellenden Form zu einem aktualen Intelligibelen erhebt, was vorher nur ein potentiales Intelligibele war, das wäre nämlich die generelle Natur, die in ihr (sc. der vorstellenden Form) mit den hylischen Attributen vereinigt ist, wodurch sie eben ihren individuellen Charakter erhält, ohne dass er (sc. der aktive Intellekt) jenes Intelligibele begreift (sc. nach Voraussetzung) — so muss sich dies unbedingt folgendermassen verhalten: Entweder gibt er (sc. der aktive Intellekt) die Natur, an den hylischen Intellekt ab, durch welche dieser an der vorstellenden Form die in ihr enthaltene generelle Natur begreift, oder er gibt eine bestimmte Natur an die vorstellende Form ab, wodurch die in ihr enthaltene generelle Natur zu einem Intelligibelen (sc. aktualen) wird.[1]) Nehmen wir jedoch an, dass er (sc. der aktive Intellekt) eine Natur[2]) an die vorstellende Form abgibt, wodurch in ihr die generelle Natur zu einem Intelligibelen wird, wie auch das Licht die sichtbaren Gegenstände sichtbar macht, wenn sie vom Lichte getroffen werden, so möchte ich doch gern die Veränderung kennen, die von ihm (sc. dem akt. I.) in der

---

Zur Geschichte dieser Charakteristik vergl. Rosenstein a. a. O. S. 31, Anm. 17. Siehe auch Scheyer, a. a. S. 77. Dass sich übrigens Gersonides mit der averroistischen Anschauung, nach welcher der aktive Intellekt in den vorstellenden Formen die potentiellen Intelligibilia zu aktualen macht, nicht befreunden kann, ist leicht verständlich. Bei seinem ziemlich streng durchgeführten teleologischen Systeme kann er nicht auf das kausale Motiv zurückgreifen, das Averroes in synkretistischer Art benutzt. Vergl. S. 57. Anm. 2 und 60, Anm. 3.

[1]) Alle Lesarten korrupt; die beste jedoch bei P. 722, auf welche auch unser Text zurückgeht.

[2]) Nach P. 722.

generellen Natur der vorstellenden Form derartig bewirkt wird, dass sie (die generelle Natur) hierdurch (sc. durch die Veränderung) zu einem Intelligibelen wird; man kann nämlich nichts Vernünftiges darüber sagen, selbst wenn man sich dabei irgend etwas ausdenken wollte. Und ferner: Alle hylischen Attribute können ja Intelligibilia werden, wenn man sie von seiten der Einheit nimmt, ich meine, wenn sie nicht im Zusammenhange mit ihrem Träger genommen werden, dessen Akzidenzien sie bilden, denn sie alle haben eine spekulative Seite, wodurch sie substantiell sind, da alle Akzidenzien in bestimmter Weise Intelligibilia werden können.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so kann man nicht sagen, dass eine bestimmte Natur an einen bestimmten Teil der vorstellenden Form, nämlich an die generelle

---

[1]) Vergleiche hierzu Averroes, Destructio destructionum, Vened. 1562 S. 62 G: „De dispositione autem eius cum entibus sensibilibus quoniam ipsum est quod dat eis unitatem, et unitas, quae est eis, est causa esse pluritatis, quam copulat illa unitas, erit profecto principium horum omnium, in eo quod est agens, forma et finis et omnia entia perquirunt finem suum cum motu et est motus, quo perquirunt finem suum, ad quem creata sunt, et hoc est omnibus entibus naturaliter, homini vero voluntarie.“ Logisch gewertet, gestaltet sich der Unterschied zwischen dem Einzelbegriff und der Totalität der Begriffe folgendermassen: In dem Einzelbegriff können die Akzidenzien deshalb nichts Substantielles werden, weil sie ihre Grenze an dem Zwecke finden, der das Konstitutiv des Dinges bildet. In der teleologischen Totalität der unendlichen sittlichen Einheit aber bildet auch das unsagbarste Akzidens etwas Substantielles, weil es ein notwendiges Glied in der unendlichen Einheitsreihe bildet. Diese Zweckeinheit ist freilich im Gegensatze zu Kant eine materiale, nicht formale. S. auch Görland a. a. O. S. 358. Vergl. auch die Stelle aus De beat. animae f. 356 (cit. bei Renan a. a. O. S. 143): „Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suae naturae. Itaque entibus, quae in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simpliciter.“ Die pantheistischen Konsequenzen dieser Anschauung hat schon Renan treffend, wenn auch unbewusst, charakterisiert: „Devenu semblable à Dieu, il est en quelque sorte tous les êtres, et les connait tels qu'ils sont; car les êtres et leurs causes ne sont rien en dehors de la science qu'il en a. Il y a dans chaque être une tendance divine à recevoir autant de cette noble fin qu'il convient à sa nature. L'animal lui-même y participe, et porte en lui la puissance d'arriver jusqu'à l'être premier.“ Vergl. auch Kinkel, Geschichte der Philosophie, Tl. I S. 198 ff. More ha-More S. 36.

Natur, die als ihr Intelligibeles figuriert, abgegeben wird, und dass durch diese Natur eine derartige Vollendung des hylischen Intellekts eintrete, dass man die generelle Natur von ihr (sc. der vorst. Form) abheben könnte, denn dann ist in ihr überhaupt nichts mehr (sc. weil jedes einzelne hylische Attribut ein Intelligibeles sein kann)[1]), das in ihr kein Intelligibeles sein könnte (sc. weil dies ein hyl. Milieu voraussetzt). Da dies also falsch ist (sc. die zweite Annahme), so kann erwiesenermassen die Annahme nicht richtig sein, dass der aktive Intellekt eine derartige Natur an die vorstellende Form abgibt, durch welche sich die in ihr enthaltene Natur des mit den hylischen Attributen vermischten Generellen so verändert, dass der hylische Intellekt es begreifen kann (sc. es wird zum Intelligibelen erhoben). Man kann auch offenbar nicht annehmen, dass der aktive Intellekt eine derartige Natur an den hylischen Intellekt abgibt, durch welche dieser das Intelligibele der vorstellenden Form begreifen kann (1. Annahme). Wenn dies nämlich der Fall wäre, so könnte diese Natur, die er (sc. der a. I.) ihm zum Begreifen des Intelligibelen verleiht, entweder eine identische sein, oder eine spezifische für jedes einzelne Intelligibele. Sagen wir nun, es ist eine und dieselbe Natur, um alle Intelligibilia zu begreifen, so ergibt sich hieraus, dass der hylische Intellekt wegen der generellen Natur der vorstellenden Form keines aus den hylischen Attributen herausheben kann, weil jedes einzelne sein Intelligibeles sein kann, wodurch er also die vorstellende Form, so wie sie ist (in ihrer Totalität), begreifen muss. Und sagen wir wiederum, dass er ihm eine bestimmte Natur für jedes einzelne Intelligibele erteilt, so würde sich hieraus ergeben, dass das identisch eine Agens dem identisch einen Empfänger verschiedene Naturen zuteilte, was doch offenbar absurd ist. Noch aus anderen Gründen ist es falsch, dass an den hylischen Intellekt eine Natur abgegeben wird, mittels welcher er die Intelligibilia begreift. Denn, wenn es sich so verhielte, so müsste der hylische Intellekt dank dieser Natur der Träger einer bestimmten Form sein, diese aber würde ihn hindern, die Intelligibilia aufzunehmen, wie es sich erwei-

---

[1]) P 722 statt וְלֹא — לֹא.

sen lässt. Das ist jedoch das Umgekehrte der Annahme. Mithin ist erwiesen, dass dies nicht vom aktiven Intellekt ausgehen kann, insofern er eine Natur an die vorstellende Form abgibt, und auch nicht, insofern er eine bestimmte Natur an den hylischen Intellekt abgibt. Wenn es sich aber so verhält, so macht offenbar der aktive Intellekt das potentielle Intelligibele in der vorstellenden Form nur dann zu einem aktualen, wenn e r an der vorstellenden Form die generelle Natur unter den hylischen Attributen hervorhebt. Und da er diese Auswahl trifft, so muss er sie auch begreifen, sonst wäre seine Auswahl nur akzidentell. Wäre aber diese seine Auswahl nur akzidentell, so würde in ihnen das Normale nur selten sich realisieren, was offenbar absurd ist. (Teleologisches Motiv: Die Entwickelung des Potentiellen zum Aktuellen, d. h. das Normale, käme nur selten zur Geltung). Es geht offenbar aus unseren Worten nicht hervor, dass der aktive Intellekt die hylischen Attribute begreift, mit welchen die generelle Natur vereinigt ist (sc. der aktive Intellekt darf nur die Einheitsordnung begreifen); denn die eine Sache kann nur dann vollständig aus der anderen abstrahiert werden, wenn die abstrahierte[1]) Sache allein begriffen wird, und dies ist selbstverständlich. Auf diese Weise begreift der Gesichtssinn die Farbe im Unterschiede von den anderen Dingen, die sich auf ihm (sc. dem Körper) befinden, ohne dass er die anderen Dinge jenes Körpers begreift.[2]) Ferner finden wir, dass der aktive Intellekt Dinge mitteilt, die gar keine vorstellenden Formen, durch welche sie potentiellen Charakter erhalten, besitzen, und zwar so, wie es A v e r r o e s in dem Buche *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*[3]) erwähnt. Und so verhält es sich

---

[1]) Ms. 722 zu לקוחה.

[2]) Text nach P. 722: ובזה האופן ישיג חוש ה־אות המראה מבין שאר הדברים הנמצאים בו מזולת שישיג שאר הדברים אשר בגשם ההוא. O, Riv. u. Leipzig: ובזה האופן ישיג חוש הראות המראה אשר בגשם ההוא

[3]) Gersonides scheint hier eine andere Einteilung der Aristotelischen Bücher vor sich zu haben. Die betreffende Stelle findet sich De Somno S. 201a: „virtus enim cogitativa viget apud quietem aliorum sensuum: et ideo comprehendit homo in somno futura non in vigilia; et ista virtus cogitativa iuvat praesentando illud quod habet de imagine illius rei, et colat ipsam imaginativa, ut sit praesens in virtute cogitativa intentia enim qua comprehenditur per cogitationem est spiritualis; et non accidit alicui animalium nisi homini,

auch in Wahrheit, wie wir dies im zweiten Traktate unseres Buches erweisen werden; dies ist nämlich der Fall bei dem, was er dem Menschen durch Traum, Zauberei oder Prophetie mitteilt. So ist erwiesen, dass diese Mitteilung nicht allein von seiten der vorstellenden Form aus geschieht, sondern der aktive Intellekt muss auch von jenen Dingen Kenntnis haben, die er dem hylischen Intellekte mitteilt. — Und ferner: Das Licht[1]) macht die Farben, die potentiell akzidentell sichtbar waren, nur in aktualer Weise sichtbar; denn dies tritt nur ein, wenn es das durchsichtige Mittlere[2]) so einrichtet, dass die Farben in ihm in bestimmter Weise aktuell sind, erst dann kann es den Gesichtssinn dazu bewegen, die Farben wahrzunehmen. Denn der Gesichtssinn kann sein Sinnesobjekt nur durch ein Mittleres wahrnehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist. Da aber das Mittlere nur dann eine Spur der Farben annimmt, wenn es durchsichtig ist, und das Licht ihm die Durchsichtigkeit verleiht, so ist erwiesen, dass das Licht hierbei zwar kein Agens ist, dass es aber das „Mittlere" zum Agens präpariert. Was aber den aktiven Intellekt betrifft, so muss dieser sein eigenes (sc. durch sich selbst) Agens sein, denn das Agens eines Intellekts muss selbst ein Intellekt sein. Mithin muss der aktive Intellekt insofern ein Agens sein, als er über bestimmte Ordnungen so verfügt, wie es erwiesen wurde[3]).

Und ferner: Da doch das Agens der sublunarischen Existenzen Kenntnis ihrer Ordnungen haben muss, wie dies beim Handwerker inbezug auf den Gegenstand seiner Arbeit der Fall ist, der in seiner Seele die Ordnung der einzelnen Dinge perzipiert haben muss, die er verfertigt, und doch — wie wir beweisen werden — der aktive Intellekt (vgl. S. 70 u.), dessen Existenz

---

quia non habent intellectum et tantum comprehendunt descriptiones, et cortices rerum." Vergl. auch Avicenna, Physik bei Schahrastani ed. Haarbrücker S. 329. Ferner Israeli, a. a. O. S. 54 ff.

[1]) P. 722 אור del.

[2]) Die Linse: الرطوبة الجليدية = *τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν* s. Kaufmann, Die Sinne S. 96. Vergl. hierzu Görland a. a. O. S. 100 ff., ferner Gabirol, Mekor chajim II, 16. Siebeck, Psychologie der Scholastik S. 415. Vergl. auch Daud, a. a. O. S. 28.

[3]) P. 722 hat folgende Lesart: וזה ממה שיחויב שיהיה השכל הפועל פועל מצד מה שאצלו מאלו הסדורים ולזה יחויב לו שתהיה לו ידיעה באלה באופן אשר התבאר.

im Buche der Seele (III, 5) erwiesen ist, dieses Agens sein muss, so muss auch offenbar der aktive Intellekt von allen Ordnungen der sublunarischen Existenzen Kenntnis haben. So ergibt sich hieraus nicht nur, dass er alle Ordnungen kennt, sondern ich behaupte, dass sich hieraus auch ergibt, dass seine Kenntnis von den Ordnungen der sublunarischen Existenzen eine besonders vorzügliche sein muss, nämlich in Hinsicht dessen, wodurch sie eine Einheit bilden. Wie ja auch der Handwerker die Balken, Ziegel und Steine, aus welchen das Haus entsteht, nicht in ihrer Qualität als Balken, Ziegel und Steine kennt, sondern inbezug auf ihre Einheit, die sie dank der Zusammensetzung erwerben, das ist die Form des Hauses, ich meine, er kennt sie, insofern sie einen Teil des Hauses bilden, und das ist an ihrer Existenz die wertvollste Seite.

Wie sich dies jedoch erweisen lässt, das ergibt sich aus meinen [folgenden] Ausführungen[1]: Da die prima materia durch die Wirkung, welche der aktive Intellekt an ihr ausübt, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit schreitet — d. h. sie empfängt die einen Vollkommenheiten durch Vermittelung der anderen, und die einen für die anderen, bis sie schliesslich zur letzten Vollkommenheit gelangt, die sie (überhaupt) aufnehmen kann, so dass also alle übrigen Vollkommenheiten um ihretwillen vorhanden sind —, so ist erwiesen, dass sich alle Vollkommenheiten in ihr zur Einheit hin entwickeln, weil sie auf die Zweckeinheit hin gravitieren, und dass ihr Agens aus diesem Grunde sie kennen muss, insofern sie in ihm eine Einheit bilden; auf diese Weise wird es möglich, dass alles Entstehen zweckentsprechend dirigiert wird. Z. B. wenn der Erbauer eines Hauses Ziegel verfertigt, so muss er offenbar eine derartige Kenntnis der Ordnung haben, aus der die Ziegel hervorgehen, dass er

---

[1]) Zu dieser Lehre der aufsteigenden Vollkommenheit vgl. Aristoteles, gen. an. II, 1. 731 b, Ferner: Dieterici: Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber S. 56. Israeli a. a. O. S. 57 ff. Joseph ben Schem Tobs Commentar zu Averroes: Ueber die Möglichkeit der Conjunktion, zit. v. Hannes S. 43. Anm. 1. Munk Mélanges S. 381 ff. 408 ff. Delitzsch a. a. O. S. 26 ff. Averroes, de subst. orb. I. destructio destruct. III. IX. Avicenna, Metaphys. ed. Horten S. 521 ff, dazu Siebeck a. a. O. S. 521 Anm. 8, ferner Schahrastani S. 93.

weiss, welche[1]) Stufe die Ziegel bei der Erbauung des Hauses einnehmen, weil er sie doch nur zur Realisation der Hausform verfertigt. Wenn es sich aber so verhält, so muss der aktive Intellekt nach dieser Annahme eine Kenntnis der sublunarischen Ordnungen in ganz vorzüglicher Weise haben, nämlich nach der Seite ihrer Einheit!

Dass jedoch notwendigerweise das Agens der sublunarischen Dinge der aktive Intellekt ist, dessen Existenz im Buche der Seele erwiesen wurde, erhellt aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen.

Nämlich: Es ist aus der Erörterung im 16. Buche[2]) der Tiere erwiesen, dass als Agens der Pflanzen und Tiere der Intellekt in Betracht kommt, der von Aristoteles als die aus den Himmelskörpern emanierte Seele bezeichnet wird. Von ihm sagt er nun, dass er eine göttliche Kraft ist, nämlich der Intellekt, und viele späteren Philosophen nennen ihn den aktiven Intellekt. Es genügt nämlich nicht, dass der Same die Seele abgibt (sc. zur Lebensbetätigung), denn er ist den Teilen (sc. den physischen) gleichartig, aber kein Teil des Seelenträgers, so dass wir sagen könnten, er enthielte seelische Kraft; denn er (sc. der Same) bildet das letzte Residuum der Nahrung, wie es im Buche der Tiere[3]) erwiesen wurde. Was jedoch erwiesen ist, ist dies, dass der Same eine bestimmte Wärme enthält, die in bestimmter Hinsicht zur natürlichen Wärme des entstehenden Seelenträgers steht, nämlich bei der zugemessenen (sc. übertragenen) Wärme[4]); die aber kann aus den Himmelskörpern durch Vermitte-

---

[1]) P. 722: במדרגת היולי O: ההיולני

[2]) de gener. an. II, 3. S. Steinschneider, Hebr. Uebers. I S. 143 Ein 16. Buch ist in keinem Traktate der aristotelischen Zoologie zu finden. St. bemerkt, dass die Araber alle drei Werke in ein einziges zusammenfassten, das sie كتاب الحيوان nannten. Tatsächlich entspricht de gener. an II, 3 dem 16. Buche der Tiere. Vergl. Anm. 256.

[3]) de gen. an. I, 18 ff.

[4]) vgl. Siebeck: Aristoteles S. 67. Vergl. auch Zeller, 3, 1 (4. Aufl.) S. 198. Israeli a. a. O. S. 30 ff und 74. חום הטבע = רוח החיוני = der Lebensgeist, der Träger, bezw. das gemeinsame Substrat der Seelenvermögen. Vergl. hierzu die von Hannes a. a. O. S. 26. Anm. zitierte Stelle, ferner S. 23 ibid. Narbonis Commentar: רצה שכחות הנפש המתחלפים הם אחדים בנושא והוא החום הטבעי אשר בלב ferner More II,1 Anfang. Guide S. 30 (la chaleur naturelle) und Anm. 4. חובות

lung der Sonnenstrahlen[1]) und der übrigen Sterne emanieren, wie dies Aristoteles[2]) erwähnt hat. Aber man kann nicht von ihm sagen, dass er die Kraft enthalte, welche die Glieder bildet und sie in so wunderbarer Weisheit erschafft, dass sich die menschlichen Wissenschaften vergebens abmühen, sie in ihrer Wahrheit zu begreifen; denn dies (sc. die Gliederbildung etc.) kann von dieser Wärme nur ausgehen, wenn sich mit ihr eine göttliche Kraft verbindet, nämlich ein Intellekt, wie dies Aristoteles erwähnt hat — gemäss dem, was wir in der lateinischen Uebersetzung gefunden haben[3]). Denn die Kraft vollführt ihre Funktion ohne Organ, weil der Same nichts Organisches ist, sondern ein den Teilen Gleichartiges. Ebenso finden wir, dass dasjenige, welches die Glieder[4]) macht, sie ohne ein Organ bildet, das zu ihrer Bildung in Beziehung gesetzt wird; denn die Glieder entstehen nach ihren Teilen am Seelenträger vom Hauptgliede jenes Seelenträgers ab und dann von den übrigen Gliedern nach ihren Stufen; so entsteht beispielsweise jener Teil der Leber, der aus der Nahrung entsteht, durch Vermittelung des Herzens, der Leber und der übrigen Verdauungsorgane, die zu ihr (sc. der Verdauung) eine Beziehung haben. Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass diese Kraft die Glieder in ihrer Totalität ohne Organ bildet, und andererseits die Kraft im Seelenträger nur einen bestimmten Teil der Glieder schafft und zwar ebenfalls durch Vermittelung eines Organs — so ist erwiesen, dass diese Kraft eine andere ist als jene, welche im Seelenträger eine solche Sache bewirkt, die zu ihm (sc. dem Seelenwesen) durch Vermittlung der natürlichen Organe in Beziehung steht, und die (sc.

הלבנות II, 5. Kusari ed. Cassel 1869 S. 133. Anm. 2. Ferner Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I S. 18. Anm. 122. Averroes, destr. S. 63. ed. Ven. 1552., ferner: Ibn Thophail, Phil. autodid. ed. Pocock, S. 64, 67 ff., 135, 139. Averroes, de part. anim. S. 85; 91.

1) P. 722 korrupt. — 2) de gen. an. II, 3.

3) ibid. vergl. Averroes, a. a. O.

4) Zur Gliederbildung, vergl. Arist. De coelo ed. Prantl S. 310 und Anm. 46. Israeli a. a. O. S. 28 Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I, S. 275 und Anm. 1197. Vergl. auch Steinschneider, Alfarabi S. 124, woselbst auch eine Schrift Alfarabis über die Glieder der Tiere erwähnt ist. Guide I, 370 ff. More ha More 46 ff. Averroes, de partibus animalium, S. 82 ff.

die Kraft) unendlich höher steht als jene. Man kann auch nicht sagen, dass diese überaus wertvolle Kraft im Samen aus dem Träger des Samens stammt, denn im Samenträger gibt es keine derartig ausgezeichnete Kraft, und er kann nur solches abgeben, was seiner eigenen Substanz gleicht. Es ist ferner falsch, dass der Seelenträger eine derartig seelische Kraft an die Nahrung abgibt. Denn unter solchen Umständen wäre in der Nahrung eine ernährende Seele und eine bildende Kraft, so dass die Nahrung Gegenstand der Ernährung wäre, nicht aber durch die Nahrung der Seelenträger, denn bei Dingen, in welchen der Art nach eine und dieselbe ernährende Seele ist, kann nicht das eine von dem andern ernährt werden; wenn dies möglich wäre, so müsste beispielsweise der eine Teil des Fleisches an der Hand von dem andern ernährt werden, und dies ist doch gänzlich absurd. Ueberhaupt wird die Nahrung von der seelischen Kraft des Ernährten affiziert, und hierdurch wird sie ein Teil des Ernährten, aber in der Nahrung selbst ist keine Kraft, um auf etwas anderes einzuwirken, wohl aber besitzt sie die Anlage, von einem anderen affiziert zu werden. Wenn es sich aber so mit der Speise verhält, wieviel mehr muss es sich dann mit dem Ueberrest (sc. dem Samen) der Speise so verhalten, denn er hat eine weit geringere Beziehung zu dem Ernährten. So kann auch nicht[1]) eine derartig seelische Kraft im Samen vom Samen-

---

[1]) Vgl. hierzu Joël, Levi ben Gerson S. 32; nach ihm hat Gersonides diese ganze Theorie der Generation von Albertus Magnus übernommen. Die Ablehnung des Sperma als Träger zeugender Kraft findet sich auch bei Daud c. 6. Er gibt Hippokrates und Galen als die Urheber dieser von ihm desavouierten Theorie an: ודעת אבוקראט היותר גדול מהם והוא על זה הדעת רצוני שהנפש מזג וגאלינוס ג״כ יראה ממקצת דבריו שיאמין זה הדעת ומקצתם שהוא מסופק בו Vergl. auch Guttmann a. a. O. S. 67 ff. Ferner Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 6 ff., 10 ff., 25 ff., von dem Gersonides offenbar die ganze Theorie übernommen hat, um sie zum Ausgangspunkte seiner Reflexionen zu machen (Vergl. auch Fried a. a. O. die Einwirkung Israelis auf die jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters S. 55 ff.). Die Quelle für diese Anschauung ist zweifellos Aristoteles de gen. et corrupt. 319b ὅταν δ'ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ, ἀλλ' οἷον ἐκ τῆς γονῆς αἷμα πάσης ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ.., dazu vergl. Prantl, Anm. 29., ferner de gen. I, 19; hist. an. IV, 19, de part. an. II, u. 6. Vergl. ferner Steinschneider, Alfarabi, S. 132, wo Steinschn. auf die oben erwähnte Bemerkung Joels Bezug nimmt, Hebr. Uebers. I. S.14 Anm. 95 und besonders S. 180 Anm. 545 wegen der dort zit. Stelle aus

inhaber herrühren, denn der Same ist ein Ueberrest (sc. Abgang) der Speise, wie wir es erwähnten. Was aber in ihm vom Sameninhaber selbst stammt, ist eine bestimmte Wärme, die eine bestimmte Beziehung zur natürlichen Wärme des Sameninhabers hat. Diese Wärme ist aber offenbar keine Seele, wohl aber in bestimmter Hinsicht ein Organ der Seele, wie es in der Physik erwiesen wurde. So ist erwiesen, dass bei der Zeugung eine göttliche Kraft vonnöten ist, das ist ein Intellekt, weil dieser nicht wie die hylisch-seelischen Kräfte seine Funktion durch ein hylisches Organ ausübt. Wenn aber jemand einwendet, dass diese Kraft kein Intellekt ist, weil doch der Intellekt seine Tätigkeit durch sich selbst entfaltet, d. i. die Perzeption, während diese Kraft durch etwas anderes einwirkt, wie dies Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele ausführt; denn sie (sc. diese Kraft) — könnte man sagen — wirkt durch die elementare Wärme des Samens, und deshalb musste diese Kraft ein Körper (sc. kein Intellekt) sein —, so erwidern wir ihm: Der Intellekt hat zwei Arten von Funktionen: die eine ist das Begreifen seiner selbst, und die andere ist die aus ihm herrührende Einwirkung auf den Inhaber eines Körpers. Dies lässt sich an den Himmelskörpern nachweisen. Denn ihre Beweger haben eine Selbsttätigkeit, nämlich ihr Selbstbegreifen, und dann haben sie eine Bewegungstätigkeit mittels der Natur der Himmelskörper, die von ihnen bewegt werden. Diese Bewegung dient dazu, dass aus ihnen eine solche Bewegung perfekt wird, die ihnen durch die separaten Intellekte[1]) zu teil wird. Ausserdem haben sie noch eine Einwirkung auf die sublunarischen Dinge durch die Vermittelung der Sterne, wie dies in der Physik erwiesen wurde. Ihre Einwirkung auf sich selbst geschieht mit unbedingtem Ausschluss eines Organs, aber ihre Einwirkung auf den Träger eines Körpers bedarf eines Organs, damit durch dieses

---

dem Buche: Ueber die Kräfte der Samen: „De illo autem ingrediente, querendum est utrum ingrediatur ut opifex aut ut instrumentum opificis . . . .“ Vergl. Galeni definitiones medicae ed. Kühn S. 370 ff. De Placitis Hippocratis et Platonis ed. Müller S. 549, 676 ff. Ferner Averroes, dest. dest. IX, 62, 63 a. Dazu Siebeck a. a. O. S. 521, Anm. 8. Averroes, de part. anim. S. 82 ff. S. 85.

[1]) Riv. u. Leipzig statt השכלים — השפלים. Zur Sache vergl. Munk, Mélanges S. 360 u. 404 und Anm. 2.

der Körper zur Aufnahme ihres Willens disponiert wird. Ebenso verhält es sich mit dem aktiven menschlichen Intellekte[1]; denn das Begreifen seiner selbst bedarf keines Organs, jedoch die von ihm abgeleiteten Tätigkeiten entstehen durch Vermittlung eines Organs — und das ist selbstverständlich. So ist erwiesen, dass diese Kraft ein Intellekt ist, wie dies Aristoteles erwähnt. Und ferner gilt von dem Entstehenden[2]: Wenn wir zugeben, dass es sich durch eine seelische Kraft im Samen vollzieht, so kann offenbar dieses Entstehen zum Samen nur dann in Beziehung gesetzt werden, wenn ein anderes Prinzip alle diese Ordnungen nach ihrer Einheitsseite hin begreift. Die Formen, zu deren Aufnahme die prima materia befähigt ist, sind nämlich zweckmässig abgestuft (die einen für die anderen), wie dies Aristoteles erwiesen hat, und deshalb findet ihre Aufnahme (sc. durch die prima materia) so lange statt, bis der Endzweck der Entstehung, nämlich die Einheitsbildung, realisiert ist. Und da die Entstehung der Einheit, soweit die Entstehung der Einheit in Frage steht, zu einer numerischen Einheitsursache in Beziehung gesetzt werden muss, so muss auch ihr generelles Agens eine Einheit sein, und es muss jenen Endzweck begreifen, um dessentwillen die Dinge entstanden sind. Wäre dies nicht der Fall, so müsste das Gelangen zu der in dem Entstehen beabsichtigten Vollkommenheit ein zufälliges sein, das ist aber schon bei dem endlichen (מאד״ה) Sein nicht möglich, geschweige denn bei einem Sein, das in so überaus vollkommener Weise den in ihm angelegten Endzweck realisiert. Offenbar muss das Agens separat sein; wäre es nämlich hylisch, so müsste es entstehen und vergehen, es müsste also eines von jenen Dingen sein, deren Entstehen zu ihm (sc. dem Agens) in Beziehung gesezt wird, und das ist gänzlich absurd. — Und ferner: Da doch dieses Entstehen ständig von einer

---

[1]) Zum Unterschiede von dem göttlichen שכל הפועל heisst es hier: שכל המעשי, P 722 fügt hinzu: האנושי.

[2]) Siehe zu den folgenden Ausführungen: Aristoteles, Metaphys. VIII, 6, I, 8, III, 2 IX, 6 Phys. VIII, 5. More I, 69. II, 4, III, 13. Delitzsch cap. 9, 106 Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion S. 27. Anm. 1. Averroes, Drei Abhandlungen, ed. Hercz S. 62 ff. und S. 5 Anm. 8. Alfarabi ed. Rosenstein S. 5. und Anm. 15.

numerisch einen Vorstellung [1]) vorgestellt wird, und diese numerisch eine Vorstellung, welche alle Zeit umschliesst (sc. jenseits der Zeit steht), unbedingt intellektualer Natur ist, so muss das Agens ein Intellekt sein, und es lässt sich erweisen, dass es der aktive Intellekt ist, weil alles, was der aktive Intellekt an Perzeptionen besitzt, dieses Agens besitzen muss; denn jeder einzelne von ihnen (sc. den Intellekten) muss die Intelligibilia nach ihrer Einheitsseite hin begreifen. Und da Intellekt und Intelligibeles eine numerische Einheit bilden [2]), so müssen auch die Intellekte eine numerische Einheit bilden, denn ihr Intelligibeles ist ein und dasselbe. Darum haben die Nacharistoteliker recht, wenn sie in Uebereinstimmung behaupten, dass der aktive Intellekt das Agens der sublunarischen Existenzen ist und ihn Formgeber nennen. Vollständig wird dies im fünften Traktate unseres Buches erwiesen werden. Ich meine nämlich, dass ein Intellekt die sublunarischen Dinge entstehen lässt, und zwar der aktive Intellekt, dessen Existenz im Buch der Seele erwiesen ist.

Wenn sie (sc. die Nacharistoteliker) nun behaupten, dass Aristoteles das sublunarische Sein zu der aus den Himmelskörpern emanierten Seele in Beziehung setzt [3]), so ist gleichfalls erwiesen, dass die aus den Himmelskörpern emanierte Seele mit dem aktiven Intellekt identisch ist. Da nämlich dieses Begreifen des aktiven Intellekts mit dem der aus den Himmelskörpern emanierten Seele identisch ist — wie vorausgeschickt wurde — so muss das eine von ihnen mit dem anderen iden-

---

[1]) P. 722 fehlt מצוירת. Vergl. Cusari V, 12, S. 395.

[2]) Siehe zu dieser schon öfters erwähnten Theorie Averroes, Destructio destructionis, Venedig 1552, fol. 23b, übers. von Munk, Mél. S. 360: „car l'intelligent et l'intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine...“ Vergl. Aristoteles, Metaphys. I. 7, 14. Alfarabi ed. Rosenstein S. 3. Ferner: Avicenna, Metaphysik VIII, 6 ed. Horten S. 518; ferner Schmiedl, in Frankels Monatschrift, 1855 S. 427, Anm. 8. Wichtig sind Falkeras Ausführungen zu diesem Punkte (More ha More S. 34ff), auf die wir in der Endnote A zurückkommen. Gers. nimmt hier jedenfalls nicht auf den menschlichen Intellekt Bezug. Vergl. S. 95.

[3]) Hierzu vergleiche die Ausführungen Munks, Mélanges S. 331 u. 332 Anm. 1 und S. 448. Es erhellt daraus, dass Aristoteles nicht als Urheber dieser Theorie angesprochen werden kann.

tisch sein, weil bei den separaten, wesensgleichen [1]) Dingen der Zahlbegriff überhaupt keine Anwendung findet. Denn die Zahl begreift in Wahrheit die Seinsarten, soweit sie mit der Materie verknüpft sind, sind sie jedoch von der Materie abstrahiert [מופשטים], so ist bei ihnen eine Zahlvorstellung ausgeschlossen, (Empirie der Zahl; vergl. die obenerwähnte Charakteristik der Zeit). Wird beispielsweise die hylische Form in Verbindung mit der Materie genommen, so wird sie von der Pluralität getroffen; wird sie von der Materie abstrahiert genommen, so kann sie in keiner Weise durch die Pluralität qualifiziert werden [2]). Das ist für den Leser unseres Buches selbstverständlich. (Es gibt also nur eine quantitative Zahl). Bei Gott! Wir müssten denn sagen, dass zwischen ihnen ein Unterschied in der Perzeption hervortritt. Dies ist nämlich der Fall, insofern die Perzeption des aktiven Intellekts von den sublunarischen Dingen eine fortschreitende Formvollendung gegenüber dem Wissen bedeutet, das die aus jenen Sphären emanierte Seele besitzt; weil doch der aktive Intellekt dem Menschen solche Dinge mitteilt, zu denen ein Entstehen aus der aus den Sphären emanierten Seele nicht in Beziehung gesetzt wird, wie etwa das Wissen von den Himmelskörpern und ihren Bewegern. Denn diese Dinge bedeuten eine fortschreitende Formvollendung gegenüber den entstehenden und vergehenden Dingen, deren Entstehen zu der aus den Sphären emanierten Seele in Beziehung steht. Und ferner: Der aktive Intellekt bringt den Menschen zur Entstehung — wie

---

[1]) O. Riv. u. L. בכהותם, P. 722 del.

[2]) Ibn Badja — zit. bei Munk, Mélanges S. 408 und Anm. — führt in diesem Sinne aus: „Si les formes qui viennent de lui sont multiples, ce n'est que parce qu'elles se produisent dans des matières (différentes). Vergl. auch Ahron b. Elia a. a. O. S. 7 u. 11. Metaphys. XI. 2, 7; XII. 7. Nach Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 20, ist der Gedanke Saadjas „dass mit der Unkörperlichkeit absolute Einheit mitgesetzt sei" dem Kalam entnommen. Er beruft sich hierfür auf More I, 76 نفي الجسمانية عندهم لذلك فرع لازم لاصل التوحيد قالوا الجسم ليس بواحد. In Wahrheit aber kann Saadja diesen Gedanken ebenso wie Gersonides direkt aus Aristoteles genommen haben. Vergl. Schreiner, der Kalam S. 9, wo gleichfalls die Möglichkeit einer direkten Entlehnung aus griech Schriftstellern ventiliert wird. (Vgl. Alex. von Aphrodisias ed. Bruns 85, 10 ff.).

Averroes Aristoteles versteht[1]) —, während die aus den Sphären emanierte Seele die anderen Dinge ins Dasein ruft. Ueberhaupt ist in der Entstehung des Menschen die Kenntnis der übrigen Ordnungen enthalten, da doch der Mensch das Ziel der Kompositionen und ihre Vollendung ist, und die Vollendung doch nicht von dem trennbar ist, für das sie die Vollendung bildet, und so müssen in der menschlichen Form auf bestimmte Weise jene anderen Formen enthalten sein, welche von der Materie perzipiert werden können, denn diese stehen ihr (sc. der menschlichen Form) gegenüber auf hylischer Stufe[2]).

---

[1]) Vergl. S. 71. Anm. 6, wo Gersonides diese Anschauung in der lat. Uebersetzung des Arist. de gen. an. II, 3 gefunden haben will. Gers. bemüht sich nun, im Interesse der teleologischen Einheit den Ursprungsunterschied zwischen dem Menschen und den Sublunarien zu beseitigen. Zu diesem Zwecke betrachtet er den Menschen als Mittler zwischen dem aktiven Intellekt und der sublunarischen Welt. Also bildet der Mensch das intelligibele Substrat, den intelligibelen Koeffizienten des gesamten Kosmos. Soweit würde Gersonides auf dem Boden der neuplatonischen Emanationstheorie stehen. (Vergl. Hannes, über die Möglichkeit der Konjunktion S. 40 Anm. 2, S. 41 ff., S. 43 Anm. 1, S. 44 Anm. 1). Anders aber verhält es sich, wenn Gersonides „in der Entstehung des Menschen die Kenntnis der übrigen Ordnungen enthalten" sein lässt, wenn also die Kenntnis, das Begreifen der übrigen Ordnungen Grund der Entstehung, oder das Entstehen Grund des Begreifens ist. Die Grundlage dieser Reziprozität zwischen Entstehen und Begreifen ist zweifellos averroistisch. Denn das vollständige Begreifen aller Intelligibilia begründet die Konjunktion des Intellekts, die andererseits die absolute Existenz, das Entstehen des Menschen endgiltig realisiert. Vergl. Averroes a. a. O. S. 7, ferner Uebers. S. 46, Anm. 1. Vergl. besonders die von Hannes zitierte Meinung Joseph ben Schem Tobs, B, 172: רצוני התדבקות הצורה בבעל הצורה והוא אשר יהיה תנאי במציאות הנושא ובשוולתו. Lewis Kenntnis dieser averroistischen Abhandlung (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I, S. 198 Anm. 644) wird freilich von Schem Tob bestritten, was jedoch keineswegs unsere Darlegung erschüttern kann. Die Theorie des Averroes geht auf die allgemein verbreitete plotinische Anschauung (s. Endnote A) zurück, dass das Wissen Gottes Grund der Entstehung der Welt ist. Vergl. hierzu Averroes, Philosophie und Theologie, ed. Müller, Uebers. S. 11 ff, 119 (128). Die hier dargelegte Anschauung des Gersonides ist um so merkwürdiger, als er gerade die Möglichkeit der Konjunktion mit aller Entschiedenheit bestreitet. s. Gers. Milch. I, 8. Vergl. besonders Averroes, de anima S. 179 ff., Physik S. 27b. De gen. et corr. S. 177 ff. Destr. destr. 26 ff.

[2]) Vergl. Averroes, destr. destr. III, besonders S. 62; ferner Ahron ben Elia S. 151, Philo, de opificio mundi, ed. Cohn, 23, 5.

Und ferner: Wenn wir annehmen, dass er (sc. der aktive Intellekt) die Ordnung kennt, die dem Menschen nach seiner Zugehörigkeit zum Existentiellen eigen ist, diese Ordnung aber die Vollendung gegenüber den anderen Ordnungen bedeutet, so kann die Kenntnis von seiner existentialen Seite nur perfekt werden, wenn er jene Ordnungen kennt, deren Vollendung er bildet. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar der aktive Intellekt die Sublunaria aktivieren. Ich kann mir nämlich gar nicht vorstellen, was den aktiven Intellekt daran hindern könnte, ausser dem Menschen auch noch die anderen Dinge ins Dasein zu rufen, er hat doch Kenntnis von ihren Ordnungen, und wer sie (sc. die Dinge) aktiviert, aktiviert sie von dieser Seite aus. Und ferner: Die Fähigkeit, die der prima materia für die Aufnahme der menschlichen Formen eigen ist, nämlich ihr Heraustreten zur Aktualität, charakterisiert sich als die Entstehung einer Einheit, denn sie bedeutet ein Fortschreiten zur Vollendung der Einheit, wie vorausgeschickt wurde. Die Entstehung der Einheit als solcher erfordert unbedingt die Einheit des Agens. Nur könnte dies möglicherweise akzidentell sein, wie bei den Nebenarbeiten im Hinblick auf die Hauptarbeit. In Wahrheit aber ressortiert die gesamte Arbeit von der Hauptarbeit, denn sie leitet die Nebenarbeiten in ihrem Tun. Offenbar können wir nun nicht annehmen, dass die aus den Sphären emanierte Seele (sc. das Agens für die aussermenschlichen Dinge) den aktiven Intellekt in seiner Tätigkeit unterstützt, denn der aktive Intellekt bedarf für seine Tätigkeit nicht dieser vermittelnden Funktion, nämlich eines Intellekts; denn in derselben Weise, in der diese Funktion durch den Mittler vollendet wird, wird sie auch von dem aktiven Intellekte perfekt. Doch ist dies nur bei solchen Arbeiten möglich, die der Mensch verrichtet, um sich die Last und Mühe zu erleichtern. Aber bei dem separaten Intellekte[1]), dessen Tätigkeit sich überall, wo man ihn aufnehmen kann, ohne Mühe und Last realisiert, kann man es sich nicht vorstellen, dass er seine Tätigkeit durch ein Mittleres vollzieht — er müsste denn für diese Tätigkeit ein bestimmtes Organ zur Vermittelung nötig haben, nicht aber ein Primäres (sc. einen In-

---

[1]) P. 722 hat folgende Lesart: ואולם הנבדל שתגיע פעולתו באמצעי אם לא היה צריך בזה הפועל כלו מה היא לאמצעי ואינו לראשון.

tellekt, wie dies der Fall wäre, wenn die aus den Sphären emanierte Seele eine Mittlerrolle für den aktiven Intellekt übernähme). Auf solche Art lässt Gott viele Tätigkeiten durch Vermittelung der Beweger der Himmelskörper verrichten: Weil sie als Organe die Sterne besitzen, können durch sie viele solcher Funktionen verrichtet werden. Was jedoch die h i e r in Rede stehenden Intellekte betrifft, so haben diese erwiesenermassen für die Ausübung ihrer Funktion kein anderes Organ als die in jeder Sache latente Mischungsentelechie [1], welche die Seinsweisen durch Vermittelung der Sterne aufnimmt. Dieses Organ jedoch (sc. die Mischungsentelechie) inhäriert dem einen (sc. Intellekte) wie dem andern, weil wir nicht sagen können, dass nur einer von ihnen die Himmelskörper bewegt, und nicht ebenso der andere (sc. Intellekt). Nach dieser Annahme muss also der Formgeber numerisch einer sein (sc. die einzelnen Intellekte sind einander gleichwertig, der eine kann für den anderen keine Mittlerrolle übernehmen). Ebenso verhält es sich mit dem aktiven Intellekte, insofern er den hylischen Intellekt (sc. das Analogon zur Mischungsentelechie) vollendet, wie dies vorher erwiesen wurde. Was jedoch die Beweger der Sterne betrifft, so bilden diese unbedingt eine Vielheit, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde und im fünften Traktate unseres Buches erwiesen wird. Deshalb muss jeder einzelne der aktiven Intellekte anders sein als jene Intellekte, welche die Himmelskörper bewegen. Wenn es sich aber so verhält, dass erwiesenermassen das Organ dem einen Intellekt ebenso inhäriert, wie dem andern, so steht auch offenbar der eine Intellekt nicht auf der Stufe des Mittels für den andern [2]). Und ferner: Geben wir schon zu, dass jeder einzelne

---

[1]) Siehe Ahron ben Elia a. a. O. S. 11. אולם היסודות עם אכיותיהם הם יסוד כל מורכב כפי מזג הערוב באכיות לקבל צורה מעוינת לפי המזג ההוא . . . ואין הכונה כשיהיה החמר היסודות ב ה כ נ ה הראויה במזג הערוב יהיה הוא הפועל לקבלת הצורה כי אי אפשר כשנרין לדבר אחר שיקבל דבר אחד שהוא הפ:על בו . . . ומזג הערוב יהיה על פי תנועת הגלגל באמצעות האור והחשך וכפי ערך התנועה ההיא תהיה ההויה ובהשלמה יהיה ההפסד ומכאן נכנסו לגזירת הכוכבים. Vergl. A v e r r o e s, Paraph. sup. lib. de gen. et corr. S. 177 ff, bes. S. 179 und Phys. S. 27 und 28. Ueber die Beseeltheit der Sterne und ihre Rangstufen bei P h i l o vergl. H e i n e m a n n, Ueber die Einzelgesetze S. 16 und Anm. 1.

[2]) P. 722 korrupt.

von ihnen ein Organ besitzt, so ergibt sich doch nicht eine Doppelheit der Intellekte. Denn der Intellekt, als Inhaber des Organs, ist allein imstande, alle Seinsarten zu aktivieren und den hylischen Intellekt aus der Potentialität zur Aktualität hinzuführen [1]), da er doch die Kenntnisse besitzt, die der aktive Intellekt auf den hylischen ausstrahlen lässt, und nichts zwingt uns zur Annahme, dass ein anderer aktiver Intellekt mitwirkt. Ueberhaupt geht der Zweckverleiher dem Zwecke voran, nur hierdurch richtet sich alles Entstehen nach dem Zwecke, und deshalb muss derjenige, welcher den Menschen ins Dasein ruft, auch die übrigen sublunarischen Existenzen entstehen lassen.[2])

Ich vermute nun, dass Aristoteles unter „der aus den Sphären emanierenden Seele“ den aktiven Intellekt versteht, da doch der Intellekt, der die sublunarischen Existenzen bewirkt und sie zur Entstehung bringt, aus den Sphären emanieren muss. Denn wer die Form als den Endzweck des Daseins setzt, muss auch die Mischung der sie (sc. die Form) aufnehmenden Materie abgeben, wodurch sie (sc. die Materie) zu ihrer (sc. der Form) Aufnahme befähigt wird; dies ist nämlich alles nur ein einziger Aktus, ein numerisch einziger Aktus setzt aber ein numerisch einziges Agens voraus. Wenn es sich aber so verhält, und es doch erwiesen ist, dass die Sphären derartig auf das Sublunarische achten, dass sie die Mischung an die aus ihnen simultan emanierenden Kräfte abgeben, so muss auch der Formgeber[3]) als Form aus den Sphären emanieren, so dass sie alle ebenso bei der Formabgabe sich vereinigen wie bei der Abgabe des Mischungskörpers.[4]) Denn es ist falsch anzunehmen, dass zwei

[1]) P. 722 korrupt.

[2]) Vergl. hierzu, Alexander von Aphrodisias „Ueber den Intellekt“ ed. Günsz S. 18: . . . לפי שבכל הדברים הפ׳על יותר נכבד מהפעול. Vergl. Guide II, 95 ff. More ha More S. 92.

[3]) P. 722: שיהיה נותן הצורה הוא צורה שופעת מהגלגלים בכללם.

[4]) Zu dieser Theorie der Formabgabe vergleiche Schmölders Documenta S. 118 واهب الصور (principium) formas impertiens est primus et summus intellectus agens, sive intellectus agens κατ᾽ ἐξοχὴν, ex quo singuli hominum intellectus agentes procedunt. Averroes (In libr XII, Metaph.) de creatione mundi loquens haec habet: „Istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem for-

Agenzien für eine einzige Tätigkeit in Frage kommen, es müsste denn sein, dass die beiden Agenzien in bestimmter Hinsicht einen einzigen Aktus involvieren. Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der aktive Intellekt die aus den Sphären, bezw. aus ihren Bewegern emanierende Seele ist, denn aus einem Körper kann kein Intellekt emanieren. So ist erwiesen, dass der aktive Intellekt alle diese Ordnungen nach ihrer Einheitsseite hin kennt, sei es inbezug auf das, was er an For-

---

marum, et Avicenna est de illis. — Unde quidam dicunt, quod omnes formae substantiales fiunt a forma abstracta extrinseca, quae dicitur a quibusdam dator formarum, et dicunt, quod haec est intelligentia agens. Dazu vergleiche Averroes, Epit. Metaphys. tract IV: „Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus, ipsum esse motorem orbis lunae.“ Danach würden auch alle Sublunaria vom aktiven Intellekte ressortieren. Bei Avicenna vergl. Metaphys. IX, 4. ed. Horten S. 565 ff. Ferner L a n d a u e r, die Psychologie des Avicenna a. a. O. S. 371:

فهو اذن والاول مستفادان من فيض الهى متصل بالنفس النطقية وتتصل
بها النفس النطقية فتحصل فيها هذه الصورة العقلية وهذا الفيض ما
لم يكن له فى ذاته هذه الصورة العقلية الكلية لم يمكن ان ينقشها
فى النفس الناطقة فاذن هى فى ذاته واى ذات فيه صورة عقلية فهى
جوهر غير جسم ولا فى جسم قائم بذات فاذن هذا الفيض الذى
تتصل به النفس جوهر عقلى لا جسم ولا فى جسم قائم بذاته يقوم
للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر الا ان الضوء يفيد المبصر القوة على
الادراك فقط لا الصورة المدركة وهذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوة
الناطقة القوة على الادراك ويحصل فيه الصور المدركة ايضا كما اوضحناه.

Vergl. ferner S t e i n s c h n e i d e r, Alfarabi, S. 122, 132, (wo er besonders auf Joel, a. a. O. S. 67 Bezug nimmt), 245. Vergl. auch S c h a h r a s t â n i, ed. Haarbrücker Tl. II. S. 179. Siehe auch I s r a e l i a. a. O. S. 53. Vergl. D a u d, האמונה הרמה, S. 32 u. 36. Uebers. S. 41, 47 אבל אשר נאמר עתה הוא שזה הדבר אשר נקראהו נותן הצורות Vergl. Guide II, 4 S. 57 ff. Besonders Anm. 3. Vergl. auch S c h m i e d l, Studien S. 76 und Anm. 5; ferner M o n a t s - s c h r i f t 1859 S. 429. Anm. 8. Vergl. auch More ha More S. 36. Ferner R e n a n, Averroes et l'Averroïsme 1852, S. 82 ff. G e r s o n b e n S a l o m o n שער השמים, S. 82 ff. Hiernach kann A l f a r a b i die Bezeichnung „F o r m - g e b e r“ nicht annehmen, da der separate Intellekt nur B e w e g e r, nicht Z w e c k t r ä g e r ist. Vergl. Cusari, V, 10, S. 381.

men der sublunarischen Dinge bewirkt, sei es inbezug auf die Kenntnis der sublunarischen Ordnungen, die er dem hylischen Intellekte zueignet.

Nun könnte aber jemand die Richtigkeit dessen bezweifeln, was über die Existenz des aktiven Intellekts angenommen wurde, dass nämlich bei dem hylischen Intellekte durch den Erwerb der Intelligibilia ein Hinführen aus der Potentialität zur Aktualität stattfindet. Er könnte nämlich sagen, dass man deshalb noch nicht zur Annahme eines (besondern) Intellekts schreiten müsste, der ihn (sc. den hyl. I.) aus der Potentialität zur Aktualität hinführt. Es genügt ja, wenn ihn die vorstellenden Formen aus der Potentialität zur Aktualität hinführen, denn in diesen befinden sich doch die Intelligibilia, welche er (sc. der hyl. Int.) in bestimmter Art begreift. Zwar existieren sie (sc. die Intelligibilia) in ihnen (sc. den vorstellenden Formen) nur mit jenen hylischen Attributen bekleidet, durch welche die vorstellenden Formen ihren Individualcharakter erhalten, gleichwohl würde es nicht eines besonderen Intellekts bedürfen, der die Intelligibilia von den sie bekleidenden hylischen Dingen befreit; denn auch ohne ihre Abstraktion mittels eines besonderen Intellekts kann der hylische Intellekt von den vorstellenden Formen ihre Intelligibilia ohne Vermischung mit den hylischen Attributen begreifen, denn man könnte sagen, dass seine spezifische Perzeption die g e n e r e l l e Natur ist, und deshalb kann er diese losgelöst von den hylischen Attributen begreifen, wie auch der Gesichtssinn die Farbe auf dem sichtbaren Gegenstand ohne die Wärme, die Kälte und die anderen Akzidenzien wahrnimmt, die gleichzeitig mit der Farbe auf dem sichtbaren Gegenstande sind, so dass also ihre Perzeption zu ihm nicht in Beziehung steht, da ihn das Wahrnehmbare veranlasst, es zu perzipieren, ohne dass es eines Etwas bedürfte, das die Farbe von den übrigen Akzidenzien [1]) trennt.

---

[1]) P. 722: שיבדיל המקרה מהמראים ההם. — Der Einwand, den hier Gersonides gegen sich selbst erhebt, geht auf averroistische Reflexionen zurück. Schon Aristoteles lässt den passiven Intellekt durch die Intelligibilia bewegen, wie auch der Sinn durch die Sensibilia erregt wird. Vergl. de anima III; 429 a, 15. Auf diese aristotelische Theorie nimmt Averroes, de an. 160, ff. 169, ferner de an. beat. Ven. 1572. 148, 150 Bezug.

Wir behaupten nun, dass diese Meinung bei genauer Ueberlegung nichts für sich hat.

So begreift beispielsweise der Gesichtssinn nur deshalb die Farben ohne die mit ihnen auftretenden Akzidenzien am sichtbaren Gegenstande, weil er gar keinen Zugang zur Perzeption jener Akzidenzien hat, während es bei dem hylischen Intellekte nichts Sublunarisches gibt, das nicht dank seiner (sc. des hyl. Int.) Natur in seiner Begreifbarkeit zu ihm Beziehung hätte. Wohl aber finden wir, dass sich die meisten seiner (sc. des hyl. Int.) Kenntnisse auf die Akzidenzien beziehen, sowie auf das, was sie (sc. die vorstellenden Formen) an generellen Naturen enthalten. Unter solchen Umständen aber können wir offenbar nicht sagen, dass es genüge, wenn ihn die vorstellenden Formen zur Perzeption ihrer generellen Naturen veranlassten, und dass wir nicht einen besonderen Beweger einführen müssten, der die generellen Naturen von den mit ihnen in den vorstellenden Formen vereinigten hylischen Attributen abstrahiert. Und ferner: Verhielte es sich wirklich so, ich meine, dass der hylische Intellekt die generellen Naturen von den vorstellenden Formen ohne die mit ihnen vereinigten hylischen Attribute annimmt, weil es seiner Weise entspräche, nur die generellen Naturen zu perzipieren, so könnte der hylische Intellekt das Akzidentelle nicht in seiner Substantialität begreifen (sc. das Akzidentelle an sich), wie ja auch der Gesichtssinn nicht den Grund[1]) der Farbe begreift. Das aber ist offenbar absurd. Denn viele Irr-

---

Unter „Bewegung“ ist aber stets das Hinführen von der Potentialität zur Aktualität zu verstehen. Siehe S. 66 Anm. 1. Vergl. auch Gerson ben Salomo a. a. O. S. 82 b: וזאת דרך אריסטו הידועה בספר הנפש בהסכים ששכל הנפרד מגיע השכל החמרי ומוציא אותו מן הכח אל הפועל . . . ואחר שהוא כן הצורות החמריות הם המניעות השכל החמרי ויוציאהו מן הכח אל הפועל כמו שיניע יפעל המוחש בחוש. Ferner ergibt sich für Averroes, dass die Bewegung (sc. im pass. Sinne genommen) des materiellen Intellekts durch die vorstellenden Formen ein Begreifen der in ihnen enthaltenen Intelligibilia ist. In seiner Schrift: Ueber die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. S. 84 führt er aus, dass er, (sc. der mat. Intellekt) „denkend auf die Formen der Einbildungskraft“ schaut, was nach de an. S. 160 a folgendermassen zu erklären ist: „et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones, quae sunt in virtute imaginitiva, sicut sensus indiget inspicere sensibilia.“ Vergl. Hannes a. a. O. S. 34, Anm. 1 und 2.

[1]) Vergl. hierzu Gabirol, Mekor Chaj. II, 16 ff.: וכשידע האדם מהות זה העצם (*τί ἐστι*) ירע עם זה למותו *οὗ ἕνεκα* vergl. Munk, Mélanges S. 25 Anm. 2.

tümer des hylischen Intellekts entstehen auf diese Weise, und in Wahrheit vollziehen sich seine Irrtümer bei den meisten Dingen auf diese Art, das ist für den Leser unseres Buches durchaus klar. Und ferner: Verhielte es sich wirklich so, so wäre der hylische Intellekt bei dem Erwerb irgend eines Intelligibelen nicht auf die Perzeption durch die Sinne angewiesen, vielmehr würde er unmittelbar nach der sinnlichen Wahrnehmung das intelligibele Substrat besitzen. Das aber ist offenbar absurd, denn es gibt nichts, dessen intelligibeles Substrat durch sinnliche Wahrnehmung ohne ganz besondere [1]) Erfahrung und grosse Mühe gewonnen werden könnte. Unter diesen Umständen müssen wir unbedingt für die Sublunaria einen aktiven Intellekt annehmen, weil wir finden, dass er den hylischen Intellekt bei der Perzeption der Intelligibilia aus der Potentialität zur Aktualität hinführt.[2])

So ist also erwiesen, dass für die Sublunaria ein aktiver Intellekt vorhanden sein muss, weil wir finden, dass er bei dem Erwerb der Intelligibilia durch den menschlichen Intellekt die Potentialität zur Aktualität hinführt, und ausserdem wegen der sublunarischen Dinge, die er ins Dasein ruft. Damit ist aber auch an dieser Stelle soweit wie möglich sein Wesen erklärt, insofern er nämlich die Ordnungen der Sublunaria nach

[1]) Diese Ansicht bespricht schon Alexander (De anima ed. Bruns, S. 82 ff. Basiliae S. 242 (zit. v. Hercz S. 33): „Adventicius vero intellectus, qui posterius innascitur, forma item et habitus atque perfectio materialis, intellectus est. Hic autem in omnibus vulgo non est, sed in iis duntaxat qui elaborata exercitatione et doctrina profecerint, velut in iis reperias, quos peritos scientesque appellamus.“ Vergl. dazu Aristoteles. Metaphys. 1; Phys. VII, 3; De anima I, 13.

[2]) Auch zu dieser Stelle vergleiche Alexanders Ansicht (nach Averroes Mitteilung aus Alexander, trac. de intellectu (S. 176 b) „Et intellectus qui est in potentia . . . venit ad actum post tempus, quando perficitur illud, per quod fit ambulatio, ita intellectus, quum fuerit perfectus, intelliget ea, quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens.“ Und ferner: De anima ed. Bruns, 82, 10; ed. Basiliae ibid. S. 250. „At vero res omnes ab intellectu considerantur, quandoquidem rerum omnium, aliae intelligibiles, aliae sensiles sunt. Et ea quae sensilia sunt, ab intellectu intelligibilia redduntur, qui haec ipsa a materia seiungit, et quid sit in iis id, quod est esse, speculatur.“ Vergl. hierzu Hercz a. a. O. S. 35 ff.; ferner Günsz a. a. O. S. 4 ff. 8, 12, 13, 14. (hebr. Text).

ihrer Einheitsseite hin kennt. Jedoch wird die Vollendung dieses Abschnitts im fünften Traktat unseres Buches erreicht, und dort wird sich auch mit Gottes Ratschluss die vollkommene Absurdität dessen ergeben, was Averroes behauptet: Das Agens der Sublunaria sei kein Intellekt — gemäss der Interpretation seiner Worte durch die Kommentatoren.

Wir dürfen nun nicht übersehen, dass durch das bisher Erwiesene all jene Zweifel gelöst sind, kraft deren die früheren Philosophen zur Beseitigung des Wissens[1]) bestimmt wurden, oder zur Annahme, dass die generellen Formen ausserhalb der Seele seien. Jede dieser Meinungen ist falsch, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde. Sie nahmen nämlich an, dass kein sublunarisches Intelligibeles ausserhalb der Seele Bestand habe. Denn ausserhalb der Seele existieren die in ständiger Veränderung verharrenden Individuen und vergehen auch, während aus dem Begriffe des richtigen Wissens, wenn solches überhaupt existiert, erwiesen ist, dass es, selbst konstant, von einem konstanten Gegenstande gelten muss, wie dies inbezug auf die richtige Erkenntnis im Buche des Beweises (An. post. I, 6 8, 7 c 13 ff.) erwiesen wurde. So kamen sie zu dem Schlusse, dass es überhaupt im Sublunarischen kein Wissen gibt. Ihren Nachfolgern jedoch war es klar, dass wir das Wissen nicht beseitigen können, denn wir finden, dass es zu jeder Zeit in einer einheitlichen Weise konstant bleibt, d. h. die generelle Ordnung der sublunarischen Dinge. Aus diesem Grunde sahen sie sich zur Annahme gezwungen, dass die generellen Begriffe (universalia), von welchen es ein Wissen gibt, substantiell ausserhalb der Seele existieren. Es ergaben sich aber für sie viele unentrinnbare Fehler, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde.[2]) Wird jedoch das Problem so gelöst, wie es dem entspricht, was inbezug auf den aktiven Intellekt von uns erwiesen wurde, so gibt es ein Wissen von einem konstanten Gegenstande, und das Wissen selbst bleibt an sich konstant, ausserhalb des Intellekts, das ist nämlich die in der Seele des aktiven Intellekts verbleibende Ordnung. Der Universalcharakter jedoch kommt ihm nur insofern zu, als wir[3])

---

[1]) P. 722 הידיעות O, Riv. u. Leipz. הידיעה. — Gers. spricht hier von den Sophisten. — [2]) Metahpysik, VII, 1-10, vergl. Rolfes, Anm. 26.

[3]) P. 722: סמיכותו, O: סמיכותיו, Riv. u. Leipz.: סמיכותינו.

uns auf dasjenige stützen, was wir an sinnlich wahrnehmbaren Individuen ausserhalb der Seele (sc. in der transzendenten Welt der Ideen) finden. Und wie die Ordnung im Geiste des Handwerkers durch jedes von ihm ins Dasein gerufene Gefäss auf bestimmte Weise repräsentiert wird, so existiert auch diese Ordnung in jedem einzelnen der kraft jener Ordnung entstehenden Individuen.[1])

So ist erwiesen, dass sich aus dieser Annahme keine der Absurditäten ergibt, die aus der Annahme von ausserseelisch existierenden Universalien gefolgert wurden. So löst sich auch der Zweifel, der sich von seiten der Definitionen einstellt: Sie bedeuten nämlich die Substanz eines jeden einzelnen der in der definierten Kategorie enthaltenen Individuen, weil sie das Wesen eines jeden einzelnen von ihnen (sc. den Individuen) sind. Die Definition ist nämlich mit der Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts identisch, und aus jener Ordnung entsteht jene Kategorie, also findet sich doch diese Ordnung auf bestimmte Weise in jedem einzelnen Individuum jener Gattung, wie vorausgeschickt wurde. Es ergibt sich aber nicht hieraus, dass alle Individuen eine numerische Einheit bilden, was sich freilich für diejenigen ergibt, die von generellen Formen sprechen. (sc. die Kategorie trennt das Individuum von der Ordnung.) Und ferner: Auf diese Weise bleibt auch das Wissen von den Akzidenzien konstant, nicht nur das von den Substanzen, wie sich dies (sc. die Konstanz des ausschliesslich substanziellen Wissens) für diejenigen ergibt, die von den generellen Formen eine ausserseelische Existenz annehmen. Da sie nämlich meinen, dass die Akzidenzien nicht substantiell separat bleiben können, so haben sie auch von ihren (sc. der Akzidenzien) Universalien die ausserseelische Existenz geleugnet, und deshalb gibt es nach ihnen kein Wissen von den Akzidenzien. Verhält es sich jedoch so, wie es unserer Erörterung vom aktiven Intellekt entspricht, so müssen auch die Ordnungen der Akzidenzien ausserhalb der Seele existieren

---

[1]) Die platonische Ideenlehre wird nach aristotelischem Rezepte erledigt: Die Einheit des sittlichen Zweckes bildet das τί ἦν εἶναι, das „An sich" des Kosmos. Vergl. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 387 ff. 410 ff. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff S. 176 und 178. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis S. 306 ff, 437. Siehe Endnote A.

(d. h. sie haben substantiellen Bestand), ich meine, sie existieren in der Seele des aktiven Intellekts. Ueberhaupt gilt, dass du bei genauer Untersuchung findest, wie sich auf diese Weise alle Zweifel lösen lassen, bis die Wahrheit selbst hervortritt, wie wir es erwiesen haben. Vielleicht[1]) hat dies auch Platon so gemeint, und darum hält er diese Formen für Paradigmata der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, er nennt sie aber Universalia, weil sie eine Natur besitzen, die einer numerischen Vielheit von Dingen gemein ist. Gleichwohl hat ihn der Vorwurf der Absurdität getroffen, weil er es nicht in klarer Sprache zum Ausdruck brachte[2]). Und ferner: Er[3]) hat seine Meinung hierüber nicht vollständig[4]) gebracht, weil er solche Formen nur für Substanzen angenommen hat, und deshalb musste er auf Grund dessen, was ihm von der Konstanz des Wissens um mathematische Dinge als erwiesen galt, annehmen, dass die mathematischen Dinge Substanzen sind, ich meine nämlich: Zahl, Einheit, Linie, Fläche und der mathematische Körper. Andererseits ist in der Metaphysik erwiesen, was für Absurditäten aus solcher Annahme resultieren. Dasjenige jedoch, zu dessen Annahme sich Aristoteles für die Konstanz des Wissens und Beseitigung des aus den Definitionen fliessenden Zweifels gezwungen sieht, kann (gleichfalls) dem Zweifel und der Verwirrung nicht entgehen, wie sich dies für jeden ergibt, der in der Metaphysik richtig nachliest. Wir werden dies in unserem Kommentare zu seinen Worten an der betreffenden Stelle erweisen — wenn Gott will, und er uns Musse gibt. Dort werden wir mit G. W. zeigen, wie durch unsere Erörterung über den aktiven

---

[1]) P. 722 falsch ואולם.

[2]) Gersonides versucht also eine Rettung Platos auf aristotelischer Grundlage. Den Unterschied zwischen Idee und Begriff hat er freilich ebenso übersehen wie Aristoteles. Siehe Endnote A.

[3]) Nach P. und O. Bei Riv. u. Leipz. fehlen dte Worte: שהוא לא השלים מאמרו בזה לפי.

[4]) Hätte er sie vollständig gebracht, so hätte er — nach Gersonides Meinung — solche Formen auch für die Akzidenzien angenommen. Das ist sicher richtig. Nur hat Gersonides übersehen, dass auch dann nicht eine sogenannte Verdoppelung der Welt stattfindet — so wenig wie die Erscheinungen jemals den Ideen adäquat sein können. Im übrigen spielt hier Gersonides auf sein System des teleologischen Spiritualismus an. Vergl. S. 71, Anm. 2.

Intellekt in zweifelsfreier Weise alle jene Zweifel behoben werden, die sich inbezug auf das Wissen und die Definitionen ergeben, und dass sich dann nicht jene Fehler ergeben, die sich für Plato und andere Vertreter der (absoluten) Formen einstellen mussten. Wir verlassen nunmehr dies Thema, das einer langwierigen Untersuchung bedarf, die aber abseits unserer gegenwärtigen Beschäftigung liegt.

Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass durch unsere Erörterung über den aktiven Intellekt alle jene Zweifel beseitigt werden, die sich inbezug auf das Wissen und die Definitionen für die anderen ergeben, so bildet dies offenbar nur eine erhöhte Vervollkommnung dessen, was wir über den aktiven Intellekt erwiesen haben.

Siebenter Abschnitt.

Nachdem nun solches inbezug auf den aktiven Intellekt erwiesen wurde, müssen wir jene Zweifel beseitigen, die sich inbezug auf die Emanation einstellen, welche vom aktiven Intellekt aus nach dem hylischen Intellekt hin stattfindet.

Erster Zweifel: Es ist problematisch, woher zu uns die Intelligibilia gelangen, die wir in den praktischen Handlungen, in den mathematischen Wissenschaften, von den Himmelskörpern und ihren Bewegern, von der prima causa erwerben. Andererseits ergibt sich doch aus unserer Erörterung über den aktiven Intellekt, dass er die sublunarischen Ordnungen insofern begreift, als er sie aktiviert. Wie aber gelangt die Kenntnis solcher erwähnten Dinge zu uns, die er nicht aktiviert, und gar noch solcher Dinge, die auf einer höheren Stufe als er stehen, wie die Beweger der Himmelskörper und die prima causa? Man kann doch glauben, dass der aktive Intellekt von ihnen keine Perzeption habe, denn wenn dies möglich wäre, müsste der aktive Intellekt mit ihnen zusammen eine Einheit bilden, denn[1]) der Intellekt, das Intelligibele, das Intelligierende

---

[1]) P. 722 fehlen die Worte von „denn — Einheit"; zur Sache selbst vgl. Scheyer a. a. S. 48. Anm., am besten ist wohl die von Scheyer citierte Buxtorfsche Uebersetzung: Intellectus, Intelligibile und Intelligenz. Vgl. hierzu: Metaphysik λ 7. 1072b. Vgl. ferner Rosenstein: Alfarabi S. 14. quamobrem Alfarabius dicit, in intellectu recepto sive animo, quem nunc positivum dici-

separater Dinge bilden eine Einheit, — das wäre aber die ungereimteste Absurdität.

Zweitens: Es ist doch wunderbar, weshalb wir von den einen Intelligibilien eine vollkommenere Kenntnis erlangen als von den anderen, da sie doch von einem einzigen Agens herrühren, das in der Fähigkeit, sie (sc. die Intelligibilia) in uns zu realisieren, auf einer (sc. identischen) einzigen Stufe steht, und andererseits das identisch eine Affizierte, in seiner Fähigkeit, sie zu empfangen, gleichfalls auf ein und derselben Stufe steht. Dass jedoch das Agens in seiner Fähigkeit, sie in uns zu realisieren, auf ein und derselben Stufe steht, ist unbedingt klar, denn es eignet uns die Intelligibilia nur deshalb zu, weil sie in ihm in actu gegeben sind. Da nun alle Intelligibilia, die es uns zueignet, bei ihm in actu auf einer und derselben Stufe stehen, so muss auch seine Fähigkeit, mit welcher er die Realisierung eines der von ihm uns zugeeigneten Intelligibilia bewirkt, gleich jener Fähigkeit sein, mit welcher er das Wissen von einem beliebigen anderen Intelligibelen in uns realisiert.[1]) Dass auch das Affizierte in seiner Fähigkeit, die Intelligibilia zu empfangen, identisch bleibt, ist gleichfalls erwiesen. Denn es zeigt sich doch mit Bezug auf die Intelligibilia, die es in ihrem Wahrheitsgehalte zu begreifen fähig ist, dass sich seine Kraft für die Perzeption ihres Wahrheitsgehalts weder nach der Minus- noch nach der Plusseite hin verändert.[2]) Denn wäre dem nicht so, so wäre auch der hylische Intellekt nicht zu dem fähig, wozu er wirklich fähig ist. Kann er nämlich das Intelligibele nicht in seiner (ganzen) Wahrheit begreifen, so ist er hierzu überhaupt nicht fähig. Denn wer das Intelligibele nicht in seiner Wahrheit begreifen kann, der hat von dem Intelligibelen weder eine vollkommene noch eine mangelhafte Perzeption.[3]) Da nun angenommen wurde, dass der hylische Intellekt zum Erwerb des Intelligibelen befähigt ist, so ist das Gegenteil unmöglich. Wenn es sich aber so verhält, so muss er auch offenbar

mus tria haec intellectus, intellegentia et intellectum — שכל, מושכל, משכיל unum idemque esse. Vgl. auch Cusari, V, 12; Schmiedl, Studien S. 26, Anm. 1.

[1]) P. 722 korrupt. — [2]) Die Grundlage des Textes bildet P. 721, Riv. u. L. korrupt P. 722 und O.

[3]) P. 722 korrupt.

zur Perzeption ihres Wahrheitsgehalts fähig sein, denn dasjenige, was zum Erwerb der Intelligibilia fähig ist, kann sich weder nach der Minus- noch nach der Plusseite hin verändern.

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Zweifels keine Schwierigkeit bietet. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass sich aus der durch den aktiven Intellekt vollzogenen Aktivierung der Sublunaria nicht ergibt, dass er auch von den praktischen Handlungen, den mathematischen Wissenschaften sowie jenen übrigen Dingen Kenntnis besitzt, die er nicht bewirkte, so muss er doch insofern von ihnen eine bestimmte Kenntnis haben, als er uns das Wissen um sie zueignet, wie vorausgeschickt wurde. Ferner zeigt sich noch in anderer Weise, dass der aktive Intellekt von den vom Zweifel betroffenen Dingen Kenntnis hat. Denn es zeigt sich doch, dass der aktive Intellekt von den praktischen Handlungen Kenntnis hat. Er hat deshalb dem Menschen Organe verliehen, damit er sie (sc. die praktischen Handlungen) in möglichst vollkommener Art verrichte. Er hat hierin den Menschen gleichsam zu einem Diener gemacht, dem er derartige Anlagen [1]) verleiht, dass die untergeordneten Arbeiten die Hauptarbeiten unterstützen; denn es zeigt sich doch, dass die Hauptarbeit es ist, welche die ihr unterstehende Arbeit dirigiert und sie für das, was sie aus jener Arbeit macht, bereitstellt. Das zeigt sich offenbar bei einigen Lebewesen, welchen von Natur aus jene Anlage verliehen ist, mit welcher sie die Arbeiten verrichten, auf denen ihr Leben beruht, wie das Weben der Spinne, die Waben der Biene und dergleichen. Und ferner: Die praktischen Handlungen geschehen doch alle um des Zweckes willen, den offensichtlich der aktive Intellekt in viele von ihm bewirkte Dinge als Anlage hineingesetzt hat.[2]) Denn der aktive Intellekt sorgt für die Erhaltung der Lebewesen, indem er ihnen Organe verleiht, mit welchen sie ihre Nahrung erreichen[3]), bei einigen

---

[1]) Riv. u. Leipzig falsch ותן; richtig P. 722 וכין; nicht ganz richtig bei O. u. P. 721 וכון.

[2]) P. 722 corrupt. Zur Sache vergl. Guttmann, Daud S. 84 ff.

[3]) Vgl. hierzu: Maimunis: שמנה פרקים ed. Wolff, Absch. 1. S: 7 המתעורר = النزوعية, vergl. Anm. 2, ferner Scheyer, S. 11. Aristoteles, de anima II, 3: δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν . . . Ferner Avi-

bilden die Sinne, die Phantasie und der Trieb diese Organe; einige von ihnen stattet er mit Organen aus, die zu ihren Gliedern gehören, wie die Raubtiere, denen er Organe gibt, durch welche ihnen der Raub gelingt, und einigen hat er als Organe seelische Kräfte verliehen, wie er in die Natur der Biene die Kunst eingesenkt hat, den Honig hervorzubringen, der ihre Nahrung bildet. Ferner achtet er insofern auf die Erhaltung der Lebewesen, als er ihnen eine Bedeckung verleiht, die ihnen zum Schild gegen die sie umgebenden Dinge dient, wie etwa die Wolle bei bewollten Tieren, die Federn bei befiederten, die Schuppen bei beschuppten, das Gift bei den giftigen Tieren[1]). Dann verleiht er ihnen Organe, durch welche er sie beschützt, so sie angegriffen werden, wie etwa die Hörner und Hufe den Lebewesen, die keine[2]) Raubtiere sind. Wenn du nun die praktischen Handlungen untersuchst, so findest du bei ihnen allen dieselben Zwecke[3]). So wurde beispielsweise dem Menschen, der doch dank seiner feinen Materie nicht aus jener irdischen Materie besteht, aus welcher ihm ein Schild analog der Stufe der Wolle und der Federn ersteht, die Fähigkeit verliehen, sich Kleidung und Wohnung zu verfertigen. Da er aus eben demselben Grunde keine Organe besitzen kann, durch

---

cenna, Physik bei Schahrastani S. 413 ff. Gerson ben Salomon, שער השמים, S. 74 ff. Vergl. S. 65, Anm. 2. Dieterici, Anthropologie S. 8 ff. Steinschneider, Hebr. Uebers. I, S. 26, 28 und Anm. 177. More II, 10. More ha More S. 90 ff. Hertling, Materie und Form, S. 144.

1) „Das Gift bei giftigen Tieren“ fehlt bei O; bei P. 722 חרם. Vergl. Buxtorf sub verbo ארם. Vergl. ferner Dieterici: Anthropologie der Araber S. 58. More I, 72. Daud, c. 6. Horten, Metaphysik des Averroes, S. 204 ff.

2) P 722 corrupt; הבלתי fehlt.

3) O. Plural; P 722 u. Riv. u. Leipzig Singular. Inbezug auf die feine Materie des Menschen s. Guttmann, Gabirol S. 76 ff, 135, 146; ferner Guttmann, das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum S. 19 ff.; ferner Kaufmann, Studien über Salomon ibn Gabirol S. 48. Die hier erwähnte Anschauung geht offenbar auf neuplatonische Vorstellungen zurück. Vergl. Enn. III, 5 ff.; ed. Müller S. 212 ff. S. 214: „ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι“ Bäumker a. a. O. S. 410 ff., A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen im Islam S. 97. Guide, III, S. 56, Anm. 5. Averroes, dstr. dstr. S. 63 (materia spiritualis) Ibn Tophail a. a. O. S. 135, Cusari, ed. Hirschfeld, S. 246 (Uebersetzung). Ferner Saadjah ed. Landauer S. 163. Guttmann, Saadjah S. 198, Schmiedl, Studien, S. 138. Gomperz, Griech. Denker III, S. 158.

welche er, so man ihn bekämpft, sich beschützt und jene Lebewesen besiegt, von welchen er sich ernähren will, wurde ihm die Kraft zur Verfertigung der Kriegs- und Jagdgeräte verliehen. Weil er die richtige Nahrung nicht ohne Arbeit finden kann, wurde ihm die Fähigkeit verliehen, den Erdboden zu bebauen und die Nahrung zu bereiten. Ueberhaupt findet man bei näherer Untersuchung, dass alle praktischen Handlungen nur um des Zweckes willen vorhanden sind, der von dem aktiven Intellekt in den von ihm bewirkten Dingen erstrebt wird. Auf diese Weise bedient die Arbeit die Natur, wie dies Aristoteles im zweiten Buch der Physik[1]) erwiesen hat. Ebenso ergibt sich, dass der aktive Intellekt ein Wissen von den mathematischen Dingen hat, denn der aktive Intellekt hat doch ein Wissen von den Gestalten, da ja häufig die Natur darauf achtet, dass die rechten Gestalten den Tätigkeiten angemessen sind, die aus den Trägern der Gestalten abgeleitet werden. Ebenso hat der aktive Intellekt von den Quantitäten Kenntnis, denn er achtet auf die Gestalt[2]) der Glieder und bringt sie zu einander in das richtige Verhältnis. Denn diese Verhältnisse sind offenbar von der Natur determiniert, sodass einige von ihnen zu einer Sache ein bestimmtes Verhältnis haben, andere nicht. Ebenso ergibt sich, dass der aktive Intellekt von der Zahl Kenntnis hat, denn wir finden bei den hervorragenden natürlichen Dingen zahlenmässig fixierte Zusammensetzungen, wie dies der Fall ist bei der Anzahl der Glieder, der Muskeln (عضل), der Venen (عرق), der Sehnen, der Knochen und dergl.[3]), denn derartig

[1]) Physik II, 2. Dieterici, Anthropologie S. 58 ff. More I, 72. Daud Emuna rama S. 33. Dazu Guttmann a. a. O. S. 93. Cusari, ed. Cassel 1869 S. 385 ff. Aehnliche Gedankengänge finden sich bei Averroes, destructio destructionum S. 38 a, b . . et cum intellecta rerum sunt verificatio rerum et intellectus nihil aliud est nisi comprehensio intellectorum . . ferner S. 40 b u. a. St. dazu T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie S. 56 ff. ferner Avicenna, كتاب النجاة S. 75 ff. dazu Carra de Vaux a. a. O. S. 246 ff. Munk, Mél. S. 408 Anm. 2. Landauer, a. a. O. S. 364, Z. 4.

[2]) Riv. u. Leipzig nicht בכמות, sondern בתמונות, die ganze Stelle von der Quantität fehlt bei O.

[3]) Vergl. Cassel, Cusari 1869 S. 132. Anmerk. 3. More II, 1. Munk, Mélanges S. 42, Anmerk. 2. Ferner Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion S. 3 a. a. O. Deutsche Uebersetzung S. 30 Anmerk. 5. Vergl. Zeller II, 2. 3. Auflage. S. 515 u. 537. Averroes, de anima Ven. 1550. Com.

fixierte Zahlenverhältnisse kommen bei den einzelnen Arten der Lebewesen vor, und wer unter den Spezialisten den Inhalt einer Gattung völlig kennt, kennt auch die Attribute des Trägers (sc. einer Gattung). Ebenso hat der aktive Intellekt von den Himmelskörpern in bestimmter Weise Kenntnis, d. h. er kennt das aus ihnen in der sublunarischen Welt Emanierte, und das ist jene Erkenntnis, die durch ihn in uns realisiert werden kann. Dass er jedoch eine Kenntnis dessen haben muss, was aus ihnen (sc. den Himmelskörpern) auf die sublunarische Welt emaniert wird, ist klar, weil doch diese Ordnung für den aktiven Intellekt auf der Stufe des Organs steht, mit welchem er seine Absicht ausführt; denn sie (sc. die Himmelskörper) erzeugen die Mischung und verleihen sie den einzelnen sublunarischen Existenzen, wie es in den Büchern der Physik[1]) erwiesen wurde, und sie (sc. die Mischung) bildet das Organ zur Realisierung der vom aktiven Intellekt ausgehenden Form, wie vorausgeschickt wurde. Und ferner: Da nämlich nach Voraussetzung der aktive Intellekt aus den Bewegern der Sphären emaniert, und die aus den Sphären stammende Ordnung aus den Sphären emaniert, so muss das Verhältnisse zwischen dem aktiven Intellekt und der aus den Himmelskörpern stammenden sublunarischen Ordnung gleich dem Verhältnis zwischen den Bewegern der Himmelskörper und den Himmelskörpern selbst sein. Da sich nun die Beweger der Himmelskörper zu den Himmelskörpern wie die Form zum Stoffe verhalten, so muss sich auch der aktive Intellekt zu der aus den Himmelskörpern emanierten Ordnung gleich der Form zum Stoffe verhalten.[2]) Wenn es sich aber so verhält, so ist er-

---

116a. 150b. Steinschneider, Alfarabi S. 248, 254. Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 6 ff. Steinschneider, Hebr. Uebers. I S. 274. Alfarabi S. 164 Anm. 20. Algazali, ميزان العمل ed. Goldenthal S. 29.

[1]) Ueber die Benennung vergl. Wenrich, de auctorum Graecorum versionibus... S. 134. شرح السماع الطبيعى لارسطوطالس, ferner S. 147. كتب فى سمع الكيان ثمان مقالات.

[2]) Vgl. hierzu Physik, Buch 8, Kap. 1 ff. Metaphysik, Buch 12, Kap. 6 u. 7. De coelo, Buch 1, Kap. 2 u. 3. Meteorologie, Buch I Kap. 3. Dazu Guide II, S. 25, Anmerk. 1; I. S. 247, Anmerk. 3 u. S. 425 Anmerk. 1. Ferner Physik Buch 8, Kap. 2. Guide II, S. 51 ff, dazu bes. Anmerk. 2; S. 52 Anmerk. 1 u. 2, ferner Kap. 12 S. 99 und Anmerk. 1. Ferner Scheyer, das psy-

wiesen, dass die Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts die Form und fortschreitende Vervollkommnung gegenüber der aus den Himmelskörpern emanierten Ordnung bedeutet, und wer die Vollkommenheit in vollendeter Form kennt, muss offenbar auch dasjenige kennen, für welches sie eine Vollendung bedeutet; so muss beispielsweise derjenige, welcher das Wesen des Hauses kennt, auch die Balken, Ziegel und Steine kennen, für welche das Haus die Vollendung bildet. Was jedoch die Beweger der Himmelskörper und die prima causa betrifft, so scheint der aktive Intellekt hiervon nur eine bestimmte Kenntnis zu besitzen, nämlich die der Wirkung von ihrer Ursache.[1]) Wenn nämlich das Bewirkte sich selbst in vollkommener Weise begreift, sein Selbst aber von einem Gegenstande als solchem bewirkt ist, so muss auch das Bewirkte sich als Bewirktes begreifen. Da aber Wirkung und Ursache eine und dieselbe Relation[2]) [מצטרפים] bilden, und die Gegenstände der Relation von einer Erkenntnis begriffen werden, so muss auch das Bewirkte ein bestimmtes Begreifen seiner Ursache haben. Freilich ist es eine lückenhafte Erkenntnis. Aus diesem Grunde werden von solchen Dingen insofern lückenhafte Erkenntnisse gewonnen, als sie auch der aktive Intellekt nur lückenhaft besitzt.[3])

---

chologische System des Maimonides, S. 81 ff. Daud, אמונה רמה S. 12. Dazu Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 357 Anm. 42.

[1]) P. fälschlich: בשלחו.

[2]) arab. اضافة. Zur Sache siehe Aristoteles, Metaphysik V, 15 (1021 a), Physik, II, 3. Dazu Prantl, Physik, Anm. 13; Geschichte der Logik, I, S. 189, 261. Ueber den Relationsbegriff bei Alfarâbi, ibid. II, 308; bei Avicenna, ibid. II, 355. Vergl. auch Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen, S. 385 ff. Ferner Zeller a. a. O. (3. Aufl.) S. 218, Anm. 218, Anm. 1. 219 ff., 224, 272. Besonders ist hier auch Anal. post. II, 2 heranzuziehen, wo die Kenntnis des „Dass" mit der des „Warum" identifiziert wird. (Vergl. auch Zeller, a. a. O. S. 254. „Da sich das Wesen eines Gegenstandes nur genetisch, durch Aufzeigen seiner Ursachen, bestimmen lässt". Nicht mit Unrecht bemerkt Prantl a. a. O. „dass unter allen übrigen Bestimmtheiten diejenige, welche bloss ein gegenseitiges Verhalten ausspricht, nämlich die Kategorie des Relativen (πρός τι), am wenigsten einen Anspruch auf eigenes substanzielles Sein hat, da sie nur als ein Zustand des bereits qualitativ oder quantitativ Bestimmten gelten kann und überhaupt schon fast an das συμβεβηκός hinstreift." Noch abfälliger urteilt Cohen, Logik der reinen Erkenntnis S. 184 ff. über diese Kategorie bei

So ist der Zweifel gelöst. Vollständig aber wird dies mit Gottes Ratschluss im fünften Traktate unseres Buches erwiesen.

Was den zweiten Zweifel betrifft, so ist auch dessen Lösung bei geringem Nachdenken erwiesen. Wir können nämlich von den einen Dingen vollkommenere Kenntnisse haben als von den anderen — aus einem von zwei Gründen, oder aus beiden Gründen. Der eine Grund ist, dass der aktive Intellekt von ihnen keine vollkommene Kenntnis hat, wie dies bei den Bewegern der Himmelskörper und der prima causa der Fall ist. Der zweite Grund ist, dass der hylische Intellekt bei seiner Perzeption des aus dem aktiven Intellekt Emanierten auf die sinnliche Perzeption angewiesen ist. Dann aber können auch wir von solchen Dingen keine vollkommene Perzeption haben, dieweil gerade in ihnen, soweit es sich um ihr Begreifen handelt, nichts Sinnliches enthalten sein darf, wie dies nämlich bei jener Ordnung der Fall ist, die von den Himmelskörpern auf die Sublunaria herabemaniert wird. So gibt es auch von seiten der Natur des Trägers, in welchem sich die Erkenntnis

---

Aristoteles: „Plato hat seine Ideenlehre, das ist seine Lehre von der Substanz durch die Gemeinschaft der Begriffe (κοινωνία τῶν γενῶν) im Sophistes ergänzt, das will sagen, durch die Relation ergänzt. So ist sie bei Aristoteles zur Kategorie geworden. Aber hier zeigt sich ein tiefer Unterschied, der trotz vieler Berührungen zwischen Logik und Metaphysik bei Aristoteles sich nicht abgeschwächt hat. Das Relative behält bei ihm den Gegensatz zum Absoluten. Das Relative ist das Transitorische, Zufällige, Unwesentliche (συμβεβηκός)." Nur wenn die Relation in die Correlation sich verwandelt, also an Stelle der Inhaerenz die funktionale Abhängigkeit tritt, kann die Relation als die Kategorie der Gemeinschaft, des Systems, gelten. Eine derartige Auffassung ist aber auch dem Gersonides fremd. Zwar bilden für ihn Ursache und Wirkung den Inhalt einer einheitlichen Perzeption, aber die Einheit der Perzeption ist nicht gegenseitig bedingt, die Ursache behält den Charakter der absoluten Prävalenz. Dass aber bei dem Absolutheitscharakter der metaphysischen Ursachen von einer kausalen Bedingtheit überhaupt nicht die Rede sein kann, ist klar. Aus diesem Grunde ist auch die von Gersonides erwähnte Perzeption des aktiven Intellekts durch den hylischen logisch unmöglich, da der hyl. Intellekt durch den aktiven, der aktive aber nicht durch den hylischen bedingt ist. Vergl. Görland, a. a. O. S. 120 ff., Kampe, S. 106 ff., ferner Guttmann, Daud S. 87, Anm. 2. Kaufmann, Attributenlehre S. 388, Anm. 45 und 46. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 239. Guide I, 260 Anm. Horten, Avicenna S. 471.

realisiert, nur eine mangelhafte Erkenntnis. Denn wenn seine eigene Existenzform mangelhaft ist, so muss es auch seine Erkenntnis sein, wie dies auch bei der profanen Philosophie und ähnlichen Dingen zutrifft.

Achter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen wurde, was der aktive Intellekt ist, müssen wir das untersuchen, worauf sich unsere Untersuchung zuerst erstreckte, ob nämlich der hylische Intellekt ewig bestehen wird, oder nicht. Und wenn dies möglich ist — wie es dann möglich ist. Wir erwähnen nun die Ansichten der Früheren hierzu aus dem gleichen Grunde, aus welchem wir ihre Ansichten bei unserer Untersuchung[1]) über das Wesen des hylischen Intellekts erwähnten.

Wir behaupten nun, dass die Ansichten der Philosophen inbezug auf die Unsterblichkeitsfrage in drei Gruppen zerfallen:

Die eine Ansicht ist die des Alexander, des Themistius und des Averroes gemäss dem, was Averroes in seinem Kompendium und einigen seiner Episteln erwähnt.[2]) Diese glauben

---

[1]) P. fehlt בחקרנו.

[2]) Vergl. Hercz a. a. O. S. XII, S. 14, Anm. 24, S. 15 ff. S. 29, Steinschneider, Alfarâbi S. 96 ff. Delitzsch, Ahron ben Elia S. 189. Guide I, S. 304 Anm. 1. Dictionnaire, III, S. 166 ff. Alex. Aphrodisias, ed. Bruns 90, 5: „νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα. ἐν οἷς δὲ τὸ νοούμενον κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἐστὶ τοιοῦτον, οἷον νοεῖται (ἔστι δὲ τοιοῦτον ὂν καὶ ἄφθαρτον), ἐν τούτοις καὶ χωρισθὲν τοῦ νοεῖσθαι ἄφθαρτον μένει, καὶ ὁ νοῦς ἄρα ὁ τοῦτο νόησις ἀφθαρτός ἐστιν, οὐχ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός (ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἧς ἐστι δύναμις φθειρομένη φθείρεται, ᾧ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἕξις τε καὶ ἡ δύναμις καὶ τελειότης αὐτοῦ)". (Vergl. Anm. 16—20, 17—19, 20—91, 5); ferner Themistius, ed. Heinze 98, 18: „δεῖ τοίνυν τὸν δυνάμει νοῦν τελειοῦσθαι, τελειοῦται δὲ οὐδὲν ὑφ' αὑτοῦ, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου. ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ

nämlich, dass der hylische Intellekt erst dann von ewiger Dauer ist, wenn er jene Stufe der Vollkommenheit erreicht, derzufolge er jene Intelligibilia begreift, die substantiell einen Intellekt bilden, insbesondere den aktiven Intellekt, denn von ihm lässt sich vermuten, dass seine Perzeption im Gegensatze zu der der übrigen separaten Intellekte möglich ist. Sie stimmen also darin überein, dass er die Unsterblichkeit nicht erreicht, wenn er nur die sublunarischen Intelligibilia begreift, denn diese entstehen erst dann in uns, nachdem sie in potentia (vorher) existierten;

ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειόν τε καὶ μηκέτι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.... (32) καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής... (35) και ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργειᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν, ταῦτα δὴ τὰ ἔνυλα εἴδη καὶ τὰ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθητῶν συλλεγόμενα κοινὰ νοήματα, ἃ τέως μὲν οὐχ οἷός τέ ἐστι διακρῖναι, οὐδὲ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μετιέναι, οὐδὲ συντιθέναι καὶ διαιρεῖν . . . (105, 22) ὥστε τὸν κοινὸν ἂν λέγοι τὸν παθητικὸν καὶ φθαρτόν. ἀλλα μὴν περί γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστὸν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἴδους... (34)χωριστὸς μὲν οὖν καὶ αὐτὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής . . . (109, 4) Οὗτος τοίνυν ὁ δυνάμει νοῦς ὅταν ἀπολάβῃ τὴν οἰκείαν μορφὴν ἐλλάμψαντος αὐτῷ τοῦ ποιητικοῦ, πρῶτον μὲν νοεῖ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀδιαίρετα σημαινόμενα . . ." Dazu vergl. Averroes, de anima, comm. (ed. Ven. 1574) 139 b ff., 145 b, 149 b ff. Besonders 165 ff.: „Considera ergo hoc quoniam est differentia inter istas tres opiniones . . . Et nos convenimus cum Alexandro in modo ponendi intellectum agentem: et differimus ab eo in natura intellectus materialis et differimus a Themistio in natura intellectus, qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agentem et nos etiam quoquo modo convenimus cum Alexandro in natura intellectus qui est in habitu, et alio modo differimus." Dazu Hercz, a. a. O. S. 13 ff., besonders Anm. 24, 39, 50. Ferner More ha-More S. 110 ff., 142 ff., Scheyer a. a. O. S. 31 ff. Renan, S. 107 ff. Mélanges, S. 442, 443, Anm. 1. Guide I, 304 ff. Vergl. besonders 306. „Les opinions des philosophes arabes sont divisées sur la nature de l'intellect hylique: les uns invocant l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise . . ."

was aber entsteht, muss auch nach ihrer Meinung vergehen. Begreift er jedoch solche Dinge, die substantiell ein Intellekt sind, so gibt es kein Entstehen, denn ihr Intelligibeles ist der Intellekt selbst, und deshalb braucht es nicht zu vergehen, wenn es sich mit dem aktiven Intellekte vereinigt. Man sieht also dass sich ihre Meinung auf vier Voraussetzungen stützt: 1) Die sublunarischen Intelligibilia entstehen im hylischen Intellekte. 2) Alles, was entsteht, vergeht. 3) Wir können den aktiven Intellekt begreifen. 4) Wird er vom hylischen Intellekt begriffen, so muss dieser ewig werden.

Die zweite Ansicht ist die des Avicenna und seiner Anhänger, gemäss dem, was Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt. Nach dieser Meinung ist es der e r w o r b e n e Intellekt, der ewig ist, und Avicenna stützt seine Ansicht auf zwei Voraussetzungen: 1. Die sublunarischen Intelligibilia entstehen nicht und vergehen nicht. 2. Der hylische Intellekt entsteht und vergeht nicht. Und so hielt er es nicht für unwahrscheinlich, dass der e r w o r b e n e Intellekt ewig ist, denn es gibt (sc. sonst) nichts Entstandenes, das ewig bliebe, denn der hylische Intellekt ist (sc. an und für sich) ewig. Deshalb ist es bei ihm (sc. dem erworb. Intellekt) nicht unmöglich, dass er ewig ist, wenn er durch die sublunarischen Intelligibilia zur Vollendung gelangt; (denn) auch die sublunarischen Intelligibilia sind nicht substantiell entstanden, selbst wenn sie in dem hylischen Intellekte[1]) zur Entstehung gelangen.

---

[1]) Ms. O. u. P. fehlt die Bemerkung: בשכל ההיולני, die leicht durch einen Glossator entstanden sein kann. Zur Sache vergleiche A v i c e n n a, de anima, ed. Ven. 1546. S. 33. „Substantia intellectiva invenitur in infantibus vacuis ab omni forma seu specie intelligibili. Postea adveniuntur ei intellectiones principiorum absque scientia et cogitatione . . . si non haberent in seipsis istas species intelligibiles universales, non esset possibile ut eas imprimerent, vel eas formarent in anima rationali: qua re scilicet manatio ipsa est per se et quod cunque in qua est per se forma intelligibilis, est substantia, non corpus neque in corpore, sed est existens per se. Haec igitur manatio vel hoc a quo fit manatio, cum qua coniungitur anima est substantia intellectiva non coporea neque in corpore : sed est existens per se: quae inhaeret, vel accidit, vel assistit anima rationali: sicut inhaeret lumen visui . . . Non est igitur aliquid prohibens ipsam a perseverantia unionis, vel continuitatis cum ea, nisi corpus: quoniam ipsa quando separata fuerit

Die dritte Ansicht ist die des Abunazr (Alfarabi). Er meint, dass die Unsterblichkeit und Ewigkeit dem hylischen Intellekt in keiner Weise zukommen kann, und er baut seine Ansicht auf zwei Prämissen auf: 1. Der hylische Intellekt entsteht, und 2. das Entstandene kann nicht von ewiger Dauer werden. Deshalb erklärt er endgiltig, dass die Meinung von der Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven Intellekt eine Meinung voller Unsinn ist. Jedoch in seiner Abhandlung, die er zur Erklärung des Wortes „Intellekt" verfasst, finden wir, wie er der Meinung zustimmt, dass die Unsterblichkeit in dem hylischen Intellekte derart perfekt wird, wie es von Themistius und seinen Anhängern übereinstimmend behauptet wird. Er nennt aber die Perzeption, welche der in uns wohnende Intellekt an Dingen mit substantiellem Intellekte vollzieht, „erworbener Intellekt", während Averroes[1]) behauptet, dass sie (sc. diese Perzeption) das ewige Leben sei.

Neunter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über die Unsterblichkeit des Intellekts erwähnt haben, müssen wir gemäss dem, was wir an Ansichten der Früheren oder deren Konsequenzen

---

a corpore, non removetur continuatio eius cum perficiente ipsam, et cum ea a qua dependet . . . quare anima post mortem remanet continuare immortalis, dependens cum hac substantia nobili, quae nominatur intelligentia universalis. Ueber die Unvergänglichkeit des hyl. Intellekts ibid. S. 23. Ueber die Intelligibilia ibid. Vergleiche auch Landauer, ZDMG. Bd. 29, S. 407, 415 ff. Scharastani ed. Haarbrücker, S. 318, 323 ff., 326. Dazu Guttmann, Ibn Daud S. 103, Anm. 1. Daud, ed. Weil S. 69, Guide I, 433, Anm. 2. Mélanges, 317. Günsz, a. a. O. S. 19, Anm. 25, S. 21, Anm. 27—30. Vergleiche auch Kampe, a. a. O. S. 156, Anm. 4. Brentano, Psych. des Aristoteles, S. 8 ff. (Belege aus Lib. Natur. VI, S. 5 ff.).

[1]) Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 107 ff.; ferner Hercz: 3 Abhandlungen über die Konjunktion S. 28, Anmerk. 41; S. 46. Anmerk. 78. Munk, Mélanges, S. 348, Note 3. Rosenstein a. a. O. S. 18, dazu Anmerk. 10. Palkera, More ha-More S. 110. Dazu Steinschneider a. a. O. S. 97, Anmerk. 30. Weil, Philosophie religieuse de Lévi-Ben-Gerson S. 66, Anmerk. Munk, Mél. S. 365 Joel a. a. O. S. 37, Anmerk. 1. Vergl. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen S. 71 ff. Gerson ben Salomon a. a O. S. 88 ff. Renan, S. 113 Anm. 2. Dass die conjunctio intellectus doch auf Aristoteles (Eth. Nicom. Kap. 7-9) zurückgeht, zeigt E. Rohde, Psyche S. 308, Anm. 1.

finden, jene Argumente erwähnen, durch welche die Ansichten der einzelnen Vertreter bestätigt werden; denn so werden wir angeleitet, die Wahrheit in dieser Untersuchung zu erlangen, wie bereits früher erörtert wurde.

Wir behaupten nun: die Ansichten Alexanders und seiner Anhänger über die Unsterblichkeit haben vieles für sich, denn sie bauen doch ihre Ansichten auf den von uns erwähnten vier Prämissen auf.

Es scheint nun die erste jener von uns erwähnten als Grundlage ihrer Ansicht dienenden Prämissen, also jene, nach welcher in dem hylischen Intellekte die von ihm erworbenen Intelligibilia entstehen und vergehen, von verschiedenen Gesichtspunkten aus richtig zu sein.

Erstens: Sie (sc. die Intelligibilia) scheinen doch [erst] im hylischen Intellekte zu entstehen und erst dann in actu zu existieren, nachdem sie vorher nur in potentia vorhanden waren; sie scheinen aber nicht ständig in actu in ihm zu existieren, wie dies Plato[1]) annimmt. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste man fragen: Was hindert den Menschen daran, dass er sie nicht unmittelbar nach seiner Geburt begreift, gibt es denn etwas, das ihr Sichtbarwerden, oder ihr aktuelles Sein in ihm verhin-

[1]) Timaeos 41, 43 B ff. 44 A. Phaedon 76 C, 79 C. Rep. 611 B, 621 A. Dazu Thilo, Ueber die Psychologie Platos (Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. 29), S. 25 ff. Steger, Platonische Studien I, S. 39 ff. Simson, Der Begriff der Seele bei Plato S. 84 ff, 96 ff, 98 ff. Daud S. 55 (69). Ueber eine ähnliche Anschauung bei Heraklit vergl. Diels a. a. O., Fr. 117 und 118, dazu Kinkel a. a. O. S. 87. Ueber den apriorischen Charakter der ἀνάμνησις vergleiche Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik, S. 8 ff. S. 11 ff., S. 20 ff. S. 25; ferner Natorp, Platos Ideenlehre S. 14, 28 u. v. a. St.; besonders 139 ff., 174, 377, 408; ferner Görland, Aristoteles und Kant S 69 ff., 457. Hartmann, Platons Logik des Seins, S. 180 ff. Vergleiche auch unsere Abhandlung: Das Nusproblem a. a. O. S. 159 ff. Dass Gersonides in seiner Abhängigkeit von Aristoteles den Mythos als Wirklichkeit nimmt, kann nicht weiter befremden. Auf dem gleichen Boden steht auch Brentano, Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, S. 34 ff. Ebenso Hertling, Materie und Form S. 32 ff.; ferner Zeller II, 1 (4. Aufl.) S. 658 ff. Inbezug auf Timaeus 41 und 43 vergleiche Siebeck, Geschichte der Psychologie I, S. 198 ff., ferner S. 280, Anm. 35. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles S. 129 ff. Vergl. auch Erwin Rohde, Psyche (4. Aufl.) S. 272 ff.

derte? — wie dies nämlich die Ansicht Platos ist, nach welcher sie im Kindesalter in Feuchtigkeit versenkt sind. Bei dieser Ansicht nämlich würde für den Menschen das Lernen für die Perzeption der Intelligibilia zwecklos sein; denn beim Schwinden der Feuchtigkeit, also derjenigen Sache, die die Intelligibilia hindert, in Erscheinung zu treten, würden die Intelligibilia auch ohne Lernen sichtbar werden, so dass ihr Erlernen zwecklos ist. Würde aber beispielsweise jene Feuchtigkeit nicht schwinden, so könnten sie nicht sichtbar werden, und ihr Erlernen wäre auch in diesem Falle zwecklos.

Wenn es aber gar kein Lernen gibt, so ist das Lernen nach Platos Ansicht nur ein Erinnern. Aus eben dieser Erklärung aber lässt sich erweisen, dass der Mensch kraft dieser Annahme für das Begreifen der Intelligibilia der Sinne überhaupt nicht bedarf [sc. also müssen die Intelligibilia in dem hylischen Intellekte durch die sinnl. Wahrnehmung entstehen.].

Zweitens: Die Intelligibilia scheinen doch an sich entstehen zu müssen, so dass sie bald potentiell, bald aktuell existieren, weil nämlich keines von ihnen mit dem identisch ist, was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, da ja das ausserhalb der Seele Existierende mit den Intelligibilien nicht aktuell, sondern potentiell identisch ist. Denn da die Intelligibilia, wie es feststeht, Universalia sind, so können sie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen offenbar nur potentiell existieren, denn das Universale ist unendlich, das Unendliche aber kann ausserhalb der Seele nur potentiell existieren, denn was an Individuen innerhalb des Universalen (sc. die am Universalen teilhaben) existiert, ist unbedingt endlich.[1])

---

[1]) **Gersonides** berührt hier die Universalienfrage, die wir in einer Endnote ausführlich behandeln. An dieser Stelle sollen zunächst die Quellen ermittelt werden, auf die seine Ansicht direkt oder indirekt zurückzuführen ist. Als erste Quelle kommt hier in Betracht: **Aristoteles**, de anima III, 40 (429 b): „ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά… (430 a) Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν· ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς . . . ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει.“ Vergleiche hierzu v. **Kirchmann**, S. 165, Anm. 248, Siebeck a. a. O. S. 58, **Kampe**,

Noch aus anderem Grunde kann die Natur des Universalen individualiter nicht aktuell, sondern nur potentiell existieren; denn

S. 169 ff. Trendelenburg, de anima S. 469 ff., bes. § 6, Torstrik, Aristoteles, de anima S. 182. Dass die Ausführungen des Aristoteles inbezug auf die Unterschiede zwischen Denken und Wahrnehmen, Universalem und Singulärem, nicht befriedigen, haben alle Commentatoren empfunden. (Vergl. Trendelenburg S. 114, Anm.) Gersonides will nun offenbar in Metaphysik XI, 10 (1066 b) und IX, 8 (1050 b) die Motive der Unterschiede erblicken; ob er freilich hierin originell verfährt, muss schon deshalb fraglich bleiben, weil wir dieselben Gedankengänge auch bei Averroes, epistola de intellectu 67 b, finden. (Vergl. hierzu Averroes, Drei Abhandlungen über die Conjunktion ed. Hercz, S. 9 (Uebersetzung S. 40 ff., dazu Anm. 67). Der Text muss allerdings auf Grund der von Hercz angezogenen Stelle aus Epistola: „et ideo universale includit id, quod est infinitum et iam declaravit hoc Aristoteles in sermone suo in Metaphysika“ folgendermassen lauten: ומפני זה [חוא כולל מה שאין לו תכלית וזה שקר], nicht, wie Hercz konjiziert: ומפני זה [הוא כולל מה שאין לו תכלית ומה שאין לו תכלית שקר]. (Vergl. auch Guide I, 185, Anm. 2; 380, Anm. 2, 413 ff., III, 137, Anm. 1). Wenden wir uns nun zu Aristoteles, so finden wir in der Tat grosse Aehnlichkeit mit den Ausführungen des Gersonides bezw. des Averroes. Der Wortlaut der Stellen ist folgender: XI, 10 (1066 b): „τὸ δ'ἄπειρον ἢ τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος. . . καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον, δῆλον. Ἔσται γὰρ ὁτιοῦν αὐτοῦ ἄπειρον μέρος τὸ λαμβανόμενον· τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἀπείρον ταὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου· ὥστε ἢ ἀδιαίρετον, ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν, εἰ μεριστόν. Πολλὰ δ'εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον ἄπειρα . . .“, (1050 b) πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν“ τὸ μεν γὰρ μὴ, δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν . . . dazu 1073 a, Physik VIII, 10, III, 5 ff. Dazu vgl. Malter, a. a. O. S. 20, Anm. 36, besonders auch die dortselbst citierte Stelle aus Alfarabi. Vergleiche auch Anal. post. 83 b: τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα. Dazu vergl. Zeller, a. a. O. S. 234 und Anm. 2. Vergl. auch Alex. Aphrod. 84, 17: „δεῖ καὶ τὸν ὑλικόν τε καὶ ὑποκείμενον νοῦν μηδὲν εἶναι τῶν νοεῖσθαι δυναμένων ὑπ' αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν πάντα τὰ ὄντα ὑπὸ τοῦ νοῦ νοεῖται, εἴ γε τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι νοητά, τὰ δὲ αἰσθητά. ποιεῖ γὰρ ὁ νοῦς καὶ τὰ αἰσθητὰ αὑτῷ νοητὰ χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης καὶ τί ποτέ ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεωρῶν. οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἐνεργειᾴ ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς, ἀλλὰ πάντα δυνάμει. πρὸ γαρ τοῦ νοεῖν οὐδὲν ὢν ἐνεργειᾴ, ὅταν νοῇ τι, τὸ νοούμενον γίνεται. . .“ Vergl. ferner Plotin, Enn. V, 5 (186,29): τοῦτο δὲ ποιοῦν οὐδαμοῦ αὐτὸ περιλαμβάνει· γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν

das von ihm aktuell Existierende ist mit hylischen Attributen behaftet, wodurch es eben individuell wird. Ferner: Das von ihnen ausserhalb der Seele Existierende ist kein Intellekt, während ihr Intelligibeles ein Intellekt wird, sobald es der Mensch begreift.[1]) Jedoch könnte man auch annehmen, dass sie nicht durch sich selbst entstehen, obgleich sie bald potentiell, bald aktuell im hylischen Intellekte existieren (sc. was doch für ihre substantielle Existenz spricht, die ein Schwanken vom Potentiellen zum Aktuellen hin bedingt). Wenn nämlich ihr Intelligibeles mit dem ausserhalb der Seele Existierenden identisch ist, so müsste man annehmen, dass das ausserhalb der Seele Exis-

---

περιλαμβάνειν. Dazu G u t t m a n n, Gabirol, S. 69, Anm. 3. Vergl. ferner A l f a r a b i, Ringsteine ed. H o r t e n, S. 12, 43, A v i c e n n a, Metaphysik ed. H o r t e n S. 302 ff, L a n d a u e r a. a. O. S. 404 ff., I b n B a d j a bei M u n k, Mélanges, S. 393 ff. (Vergl. dagegen G u i d e I, 433, Anm. A v e r r o e s dest. destr. I, S. 10). A v e r r o e s, destr. destr. III, S. 17a „et ideo cum non comprehendit id intellectus, ex eo quod est universale . . . Ulterius sermo philosophorum quod universalia reperiuntur in intellectu, non autem demonstrata, intentio eorum in eo est, quod reperiuntur in actu in intellectu, non autem demonstrata, sed volunt quod sunt in potentia et non in actu, nam si non essent omnino essent falsa. Et cum fuerint extra intellectum, sunt in potentia et possible est extra animam in potentia; ergo hoc modo assimilatur natura eorum naturae possibilis.“ Vergl. ferner S c h e y e r, das psych. Syst. d. Maimonides, S. 42, Anm. D. S. 61 ff., vergl. besonders seine Belege aus Maimonides. (Nach der ganzen Sachlage hat Scheyer zweifellos Recht, wenn er ذهن nicht mit שכל übersetzt, da es direkt dem נפש bei Gersonides entspricht) Vergl. ferner P r a n t l, Bd. II, S. 305 ff., besonders mit Rücksicht auf seine Belege aus Alb. Magn. zu Anal. post I, 1, 13 u. a.

[1]) Vergl. P r a n t l Bd. II, S. 29. „Universale intelligitur, singulare sentitur“ (Boethius). Vergl. auch Ibn Z a d i k, ed. J e l l i n e k, der Mikrokosmos, S. 5: והשיג האדם בשכלו ידיעת הכליות [ר״ל הכללות] ובהרגשות ידיעת האישים. Vergl. auch Alb. Magnus tract. II de per se intelligibili, citiert bei H a n e b e r g, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (Abhandlungen der philos. philol. Classe der Kgl. Bayer. Akademie, XI Bd. 1868, S. 223): Est . . . sententia fere omnium, quod solum universale sit intelligibele: eo quod tam Aristoteles quam Boethius et Averroes attestantur, quod universale est intelligitur, singulare autem dum sentitur. Wichtig ist auch die Stelle bei D a u d, Absch. 7, S. 34 ff. Vergl. besonders die Bemerkung: ואי אפשר שיהיה (besser: שישיג) בעל תכלית בכח בלתי בעל תכלית. Vergleiche auch die darauffolgenden Ausführungen z. St. Vergl. auch K a m p e a. a. O. S. 156, Anm. 4. C a r r a d e V a u x, A v i c e n n e S. 223 ff., T. d e Boer, Widersprüche S. 85, 87 ff., Anm. 90. L a n d a u e r, a. a. O. S. 407, Anm. 6, 411 ff.

tierende nicht entstanden ist. Wenn beispielsweise die in der Kraft des Sehenden sich realisierende Farbe mit der Farbe auf dem sichtbaren, ausserhalb der Seele sich befindenden Gegenstande identisch wäre, so hätte auch die in der Kraft des Sehenden sich realisierende Farbe kein substantielles Entstehen, so sie sich in ihr (sc. der Kraft) realisiert, und das ist selbstverständlich. In Wirklichkeit aber hat sie doch ein substantielles Entstehen, weil jene Farbe doch auf dem sichtbaren Gegenstande (sc. und nicht in dem Beschauer) bereits entstanden war. Wäre aber jene Farbe nicht auf dem sichtbaren Gegenstande entstanden, so würde sich hieraus ergeben, dass die Farbe nicht substantiell entstanden ist, obgleich sie in der Kraft des Sehenden entsteht (sc. weil sie mit der ausserseelischen identisch ist). Wenn es sich aber so verhält, und es erwiesen ist, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen, und ihr Intelligibeles anders ist als das ausserhalb der Seele Existierende, so ergibt sich, dass sie zur Zeit ihrer Entstehung im hylischen Intellekte substantiell entstehen.

D r i t t e n s. Die Intelligibilia scheinen doch bei ihrer Perzeption der Dinge die hylischen Formen zu begreifen, aus diesem Grunde müssen sie selbst hylischer Natur sein und dürfen nicht ständig in actu existieren, denn sonst wären sie separat und nicht hylisch. Wie sich jedoch erweisen lässt, dass die Intelligibilia bei ihrer Perzeption der Dinge die hylischen Formen in ihrer hylischen Natur begreifen, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor: da ja die hylischen Formen begreifen, soweit sie selbst hylisch sind, wie dies Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt, so hängt ihre in einer bestimmten Sache latente Existenz mit der Veränderung substantiell zusammen. So hängt beispielsweise die in der Kraft des perzipierenden Beschauers sich realisierende hylische Form mit der Veränderung zusammen, die sich in der Kraft des Beschauers vollzieht, weil die Form in ihr (sc. der Kraft) eine Spur hinterlässt.[2]) Würde nämlich nur der Sinn irgendwie affiziert werden (sc. und nicht die Kraft),

---

[1]) In P. fehlen die Worte: כי כבר יראה יותר צודקת מפנים מפנים מהם יראה שהם.

[2]) Vergl. D i e t e r i c i, Alfarabis philos. Abhandlungen S. 158, 208 ff., A l f a r a b i s, Hauptfragen, S. 96. G u t t m a n n, Daud S. 148, Anm. 1.

so würde in ihr die Form nicht zur Entstehung gelangen. Ebenso verhält es sich mit den Intelligibilien. Denn ihr Auftreten im Menschen hängt substantiell mit den Einwirkungen auf den Sinn zusammen. Die Intelligibilia nämlich müssen entweder primär sein, dann sind es jene primären Prämissen, die aus anderen nicht erwiesen werden (Axiomata), oder sie sind sekundär, dann sind es jene Prämissen, die den Schlusssatz des Beweises bilden.[1]) Nun aber sind die sekundären Intelligibilia für ihre Existenz auf die primären Intelligibilia angewiesen.[2])

Was jedoch die primären Intelligibilia betrifft, so erhellt ja aus ihrem Wesen, dass sie der Mensch nur durch sinnliche Vermittelung erwerben kann.[3]) Denn die Prämissen, welche wir durch die Sinne im Zusammenhange mit der Erfahrung erwerben, bedürfen offenbar für ihren Erwerb der Sinne, und nicht nur der Sinne allein, sondern auch der Phantasie und des Gedächtnisses, wie dies im Buche der Anal. post. (II, 19) erwiesen ist. Aber auch die primären Prämissen, von welchen wir nicht wissen, wann sich die Erkenntnis von ihnen in uns realisiert, wie etwa die Prämisse: Das Ganze ist grösser als der Teil, und dergleichen, auch sie können sicherlich nur durch sinnliche Vermittelung zustande kommen, wie sich aus meinen Worten ergibt. Denn aus der Natur des hylischen Intellekts erhellt doch, dass er von allen Formen entblösst ist, deshalb aber kann bei ihm a priori kein Intelligibeles sein, wohl aber werden sie alle von ihm erworben. Da nun jedes Intelligibele erworben wird, so hat jeder Mensch eine voraufgehende Erkenntnis nötig, wie dies in den Anal. post. [II, 19] erwiesen ist, also muss sich das Intelligibele in uns durch Vermittelung einer anderen Perzeption realisieren, und zwar kann diese Perzeption sowohl eine solche intelligibeler Natur sein, als auch eine solche

---

[1]) Vergl. מלות ההגיון, Absch. 6. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen S. 20ff. 144, 164ff. Aristoteles, de anima III, 7, 431a; III, 8, 432a. Prantl, Gesch. der Logik, Bd. I, S. 105ff. Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 284 ff. Avicenna bei Scharastani S. 323. Psychologie, ed. Landauer, S. 361 (406ff.) a. a. O.

[2]) Vergleiche Guttmann, Gabirol, S. 88, 89, Anm. 2. S. 258. Ahron ben Elia, S. 104. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwickelungsgang der arab. Philosophie S. 36 ff., 48, 69.

[3]) Vgl. Guttmann, Gabirol, S. 258, Anm. 1. Landauer, a. a. O.

anderer Natur, wie etwa durch den Sinn, die Phantasie, die Vermutung, das Gedächtnis. Es ist jedoch falsch, eine intelligibele Perzeption anzunehmen[1]), denn sonst müsste das primäre Intelligibele ein anderes nötig haben, so dass das als erstes angenommene Intelligibele kein erstes wäre. Mithin bleibt keine andere Annahme übrig, als dass die Perzeption, durch deren Vermittelung das primäre Intelligibele gewonnen wird, zu unseren anderen Perzeptionen gehört. Da nun unsere anderen Perzeptionen entweder sinnlich sind, oder doch für ihre Existenz auf den Sinn angewiesen bleiben — die Perzeption des Gemeinsinns, der Phantasie, der Vermutung und der Gedächtniskraft entstehen ja sämtlich durch sinnliche Perzeptionen —, wie es im Buche der Seele, des Sinnes und des Sinnlichwahrnehmbaren erwiesen ist, so können sich offenbar diese Intelligibilia nur mittels der Sinne in uns realisieren[2]). Freilich wissen wir nicht, wann sie sich in uns realisieren, da wir für die Realisation solcher Intelligibilia auf die sinnlichen Perzeptionen nicht angewiesen sind; aber unmittelbar nach unserer Wahrnehmung wird uns beispielsweise inbezug auf die Quantität klar, dass das Ganze grösser als ein Teil ist, und ebenso verhält es sich mit den übrigen entsprechenden Prämissen. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass sich jedes Intelligibele nur durch sinnliche Einwirkung realisiert, und das entspricht dem, was wir zuerst auseinandergesetzt haben. Es begreifen doch auch die hylischen Formen in ihrem hylischen Charakter, insofern sie sich mit der Pluralisierung ihrer Träger vermehren, und das ist selbstverständlich. Ebenso verhält es sich[3]) mit den in Rede stehenden Intelligibilien in bestimmter Weise, das erhellt aus verschiedenen Seiten.

Erstens[4]): Die Intelligibilia scheinen sich auf die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Einzelwesen zu stützen, die ausserhalb der Seele sind; so ist beispielsweise mein[5]) In-

---

[1]) Anal. post. I, 2, 3, 6, 22. Dazu **Görland**, a. a. O. S. 88 ff., **Natorp**, a. a. O. S. 373.

[2]) De anima III, 5: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ; III, 7; 8; De sensu, cap. 7.

[3]) Riv. und Leipzig וכן ימצא, O. וכאשר ימצא . . P. ובזה ימצא.

[4]) O. und P. מהם, Riv. und Leipzig del. — [5]) O. falsch אצלו.

telligibeles ein anderes als das meiner Vorgänger, denn mein Intelligibeles stützt sich auf die jetzt existierenden Individuen, das ihrige aber auf die in ihrer Zeit existierenden.

Wie es sich jedoch erweisen lässt, dass sich die Intelligibilia auf die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer ausserhalb der Seele existierender Einzeldinge stützen, ersieht man aus meinen Ausführungen: Das intelligibele Universale[1]) ist doch nur dann richtig, wenn es einen Träger ausserhalb der Seele hat, auf dessen vorgestellte Form sich das Intelligibele stützt; stützt sich aber das Universale auf etwas, das keinen Träger ausserhalb der Seele hat, so ist es falsch, wie es sich mit dem Bockhirsch (τραγέλαφος) und dem wunderbaren Meeradler (offenbar nur vom Hörensagen bekannte Tiere) verhält. Wenn es sich aber so verhält, so scheint doch die Existenz dieser Intelligibilia von seiten ihres Zurückgehens auf die Vorstellungen ihrer Individuen bedingt zu sein.

Noch in anderer Weise ergibt sich, dass zwischen den universalen Intelligibilien und den Einzelvorstellungen ihrer Individuen eine bestimmte Beziehung herrscht, durch welche die Universalia existieren; denn das Universale existiert in Wahrheit nur dadurch, dass es das Universale von seiten eines Individuellen (sc. in Hinsicht auf ein Spezielles) bildet, denn beide stehen zu einander in Relation (sc. nicht Correlation), und es ist charakteristisch für die Relationen, dass jede einzelne von ihnen nur insofern Relationsexistenz hat, als sie eine tatsächliche Relation eingeht. Dass nun das Universale eine Relation mit dem Individuellen eingeht, ist klar, denn das Universelle kann keine Sonderexistenz führen, wie Plato meint, hat dies doch Aristoteles in seiner Metaphysik (XII, 4 ff.) erwiesen. Das Universale verbindet sich jedoch mit dem Individuellen nur insofern, als es ein Universales (sc. für das Individuelle) bildet (sc. nicht in seiner Selbstgenugsamkeit), denn es umfängt und umschliesst es; deshalb kann ohne Individuelles kein Universales existieren, denn die Glieder einer Relation müssen gleichzeitig existieren.[2])

---

[1]) P. הכלל והמושכל, O. הכלל המושכל, bei Riv. und Leipzig fehlt בכלל. — Zur Sache vgl. Avicenna, ed. Horten, S. 284, wo freilich die logische Korrektheit solcher Phantasie-Universalia nicht bestritten wird. Dazu Prantl, a. a. O. S. 324. Vergl. besonders Anal. post. II, 7. Physik, 208 b. Prantl, S. 151.

[2]) Dass auch die Individuen nicht ohne Universalia existieren können,

Zweitens [1]: Nimmt man nämlich nicht an, dass die Intelligibilia mit der Pluralisierung ihrer Träger selbst pluralisiert werden, so ergeben sich hieraus in jeder Weise unentrinnbare Absurditäten:

Erstens: Nach dieser Annahme würde sich ergeben: Sobald ein Mensch ein bestimmtes Intelligibeles begreift, müssten es auch andere Menschen begreifen (sc. weil die Pluralisierung der Intelligibilia, die durch die Verschiedenheit der Träger bestimmt ist, ausgeschlossen bleibt); demnach müsste beispielsweise die Wissenschaft des Aristoteles auch dem geläufig sein, der sie nicht erlernt hat, was doch offenbar absurd ist. Dass sich jedoch diese Absurdität aus dieser Annahme ergibt, erhellt aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen: Das Intelligibele müsste doch nach dieser Annahme bei allen Menschen dasselbe Eine sein, weil es ausserhalb ihrer Pluralisierung steht; aus dem Begriff „desselben Einen" geht aber hervor, dass es (sc. das Intelligibele) entweder potentiell oder aktuell notwendig existieren muss, während es nicht gleichzeitig aktuell und potentiell existieren kann. Dann aber kann offenbar [2]) nach dieser Annahme nicht ein und dasselbe für den einen Menschen ein Intelligibeles, für den anderen ein Nichtintelligibeles [3]) sein, denn sonst würde ein und dasselbe gleichzeitig aktuell und potentiell existieren, was falsch ist. Es könnte aber jemand erwidern: Diese Absurdität ergibt sich schon deshalb nicht, weil ein und dasselbe Eine in einer Hinsicht potentiell, in einer anderen aktuell existieren kann, so dass also der eine Mensch es (sc. das Intelligibele) potentiell, der andere aktuell zu besitzen vermag.

---

scheint Gersonides nicht anzunehmen. Wenn aber die Intelligibilia auf individuelle Substrate zurückgehen, so müssen sie — gemäss der ersten der vier Prämissen — entstehen und vergehen. Zur Sache vergl. Guide III, 186, 187, Anm. 1. More, ed. Scheyer, S. 111, Anm. 1. Guide I, S. 185, Anm. 2. Falkera, More ha-More a. a. O. S. 111, 129; Scheyer Das psych. System des Maimonides S. 41, Anm. 17. Schmölders, Essai S. 146. Daud, S. 34 ff.; ferner Erwin Rohde, Psyche (4. Aufl.) S. 303, Anm. 8; Gomperz, a. a. O. S. 165. Ueberweg-Heinze Bd. I, S. 214.

1) Nach O. und P.

2) Bei P. eine Textwiederholung von כי הוא בלתי bis בפועל יחד.

3) Riva und Leipzig richtig: מוסכל, falsch bei O. und P.: מושכל.

Was nämlich jemand aktuell kennt, das steht zu seiner (spezifischen) Potentialität in Analogie, und was jemand aktuell nicht kennt, das steht zu jener Potentialität in Analogie, die der Unwissende in der Perzeption der Intelligibilia an den Tag legt, und die (sc. die Potentialität) anders ist als die des Wissenden.

Auf einen solchen Einwand entgegnen wir: Es leuchtet von selbst ein, dass die Kräfte, welche zu einem und demselben Agens gehören, selbst eine numerische Einheit bilden; denn die Kräfte werden von ihren Tätigkeiten determiniert (sc. und nicht von den perzipierenden Subjekten). Bilden deshalb die Tätigkeiten eine Vielheit der Art nach, so entspricht ihnen eine Vielheit von Kraftarten[1]). Bilden die Tätigkeiten eine Vielheit der Zahl nach, so entspricht ihnen gleichfalls eine Vielheit von Kräften — der Zahl nach. Bildet die Tätigkeit eine numerische Einheit, so entspricht ihr eine Krafteinheit. Dann aber ergibt sich folgendes: Ist der Actus im hylischen Intellekt eine numerische Einheit, wie solche das Intelligibele bildet, so muss ihm eine Krafteinheit entsprechen. Da also die Kraft eine numerische Einheit bildet (sc. während in dem oben erwähnten Einwand dem einen Actus eine Vielheit von Kräften entsprach), so würde sich offenbar bei der Tatsache, dass das Intelligibele des einen Menschen ein Nichtintelligibeles[2]) des anderen bildet, ergeben, dass etwas in ein und derselben Sache, in ein und derselben Hinsicht gleichzeitig potentiell und aktuell existiert, was offenbar absurd ist.

Zweitens[3]): Folgendes ergibt sich doch aus dieser Annahme und erhellt aus derselben Erörterung: Vergisst irgend ein Mensch ein Intelligibeles, so vergessen es auch alle anderen Menschen, die es kennen, und die es nicht kennen, das ist aber gänzlich absurd.

---

[1]) Nach Riva und Leipzig, wo der Parallelismus gewahrt ist; falsch bei O. und P. Dagegen Leipzig falsch נגדיים — statt נגדרים.

[2]) P. und O. falsch; richtig wiederum bei Riva und Leipzig; vergl. Anmerk. 3.

[3]) P. und O.: ומהם שכבר יתבאר בכמו זה הביאור בעינו שהוא מתחייב מזאת ההנחה שכאשר ישכח, dagegen Riva und Leipzig: מהם שכבר יתחייב מזאת ההנחה ויתבאר בזה הביאור בעינו שכאשר ישכח.

Drittens: Aus solcher Annahme ergibt sich ja, dass es überhaupt kein Lernen und kein Vergessen gibt. Würden sich nämlich die Intelligibilia bei der Pluralisierung ihrer Träger nicht vermehren, so wären sie separat, denn das Hylische selbst geht mit der Pluralisierung seiner Träger eine Pluralisierung ein, weil es hylisch ist. Sind sie aber separat, so haben sie kein Entstehen und Vergehen; denn Entstehen und Vergehen kommt nur insofern einer Form zu, als sie hylisch ist, wie dies in der Physik (224b) erwiesen wurde.

Haben sie aber[1]) kein Entstehen und Vergehen, so existieren sie ständig in Aktualität, und es gäbe kein Lernen und Vergessen, was gänzlich absurd ist.

Was jedoch die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf welche sie ihre Ansicht bauen, dass nämlich alles Entstehende vergeht, so ist ihre Verifizierung bereits in den Feststellungen des περὶ οὐρανοῦ (I, 11; I, 12; III, 1)[2]) erwiesen.

Was nun die dritte Prämisse betrifft, derzufolge der hylische Intellekt den aktiven Intellekt begreifen kann, so findet sich hierfür viel Wahrscheinliches.

Erstens: Da nach der Ansicht des Aristoteles das Verhältnis zwischen Intellekt und Intelligibelem gleich dem zwischen Sinn und sinnlich Wahrnehmbarem ist, und doch der Sinn nach seinem Wesen offenbar drei Dinge enthalten muss: den Empfänger, das ist das empfindende Glied, das Empfangene, das ist die in der Kraft des Empfindenden durch die Empfindung sich realisierende Form, das Bewegende, das ist das in actu ausserhalb der Seele existierende sinnlich Wahrnehmbare — so muss diese Dreiheit auch im Intellekt existieren: der empfangende Intellekt, das ist der hylische Intellekt, der empfangene Intellekt, das ist der erworbene Intellekt,

---

[1]) P. ולא statt — wie bei Riv. ואם לא — bei O. findet sich folgende Lesart: כמו שהיו, statt: במה שהיו — היולני. Die Worte: „denn das Entstehen" bis „in der Phys. erwiesen wurde" fehlen dortselbst.

[2]) Vergl. Wenrich, a. a. O. „Libros de coelo, περὶ οὐρανοῦ, qui Arabibus كتاب السماء والعلم, in sermonem Arabicum convertit Joannes Batrikii filius; libri primi partem transtulit Abu Baschar Mata". Ferner S. 147: أربع مقالات. Perperam apud Casirium عشر مقالات. Zur Sache siehe Prantl, de coelo, S. 284, Anm. 47.

und der agierende Intellekt, das ist der aktive Intellekt. Nimmt man aber diese Identität des Verhältnisses an und ergibt sich aus dem Wesen der wahrnehmenden Kraft, dass sie das ausserhalb der Seele existierende Empfindungsobjekt aufnehmen kann, so muss auch der hylische Intellekt den aktiven Intellekt aufnehmen können.[1])

F e r n e r : Da doch der Intellekt in uns einen nicht substantiellen Intellekt begreift, so muss er um so eher einen substantiellen Intellekt begreifen.

F e r n e r : Weil ja der aktive Intellekt die vorstellenden Formen zu aktuellen Intelligibilien erhebt, während sie es vorher[2]) nur potentiell waren, und doch offenbar jede Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft ausstattet, weit eher diese Eigenschaft besitzen muss, als die ihretwegen mit dieser Eigenschaft behaftete — so stattet beispielsweise das Feuer einen anderen Gegenstand mit Wärme aus, weshalb es selbst weit eher mit dieser Eigenschaft behaftet sein muss als die durch es erwärmte Sache —, so muss auch offenbar weit eher der aktive Intellekt unser Intelligibeles sein als die vorstellenden Formen, die erst der aktive Intellekt so qualifiziert, dass sie unsere Intelligibilia bilden.

Ferner: Die sublunarischen Intelligibilia sind Kenntnisse potentieller Natur, weil sie die Kenntnisse solcher Dinge bilden, die in unendlicher Potentialität[3]) existieren, d. h. sie sind die Kenntnisse von unendlich vielen Individuen und existieren nur potentiell, denn das Unendliche[4]) existiert nur potentiell, wie in der Physik[5]) (III,5, VIII,10) erwiesen ist. Und da nun dasjenige Intelligibele, das ausserhalb der Seele existiert, potentiell existiert, und es der Definition des wahren Intelligibelen entspricht, dass das ausserhalb der Seele Existierende[6]) dem in der Seele Exi-

[1]) Vergl. **H e r c z**, a. a. O. S. 22, Anm. 35; S. 31 ff.

[2]) P. falsch אחד, statt אחר.

[3]) P. שהם דעות לחושים אשר יקיפו בהם אלו המושכלות הכלליות שהם בלי תכלית

[4]) Riv. und Leipzig falsch: מה שיש לו תכלית richtig: bei O. und P. מה שאין לו תכלית.

[5]) „Physik“ fehlt bei O. Zur Sache siehe S. 108.

[6]) Falsch bei O., welches statt בנפש — חוץ לנפש hat; richtig bei Riv. und Leipzig. Bei P. findet sich die Lesart: שהוא נמצא בנפש על דמיון מה שהוא עליו חוץ לנפש — also nur eine Umstellung.

stierenden ähnlich sein muss, so sind offenbar die Intelligibilia potentielle Kenntnisse. Wenn es sich aber so verhält, und es doch in Bezug auf die Kategorie erwiesen ist, dass alles, was innerhalb einer Kategorie potentiell ist, unbedingt zu einem Aktuellen in jener Kategorie wird, und dass sich der hylische Intellekt bei dem Erwerb von Intelligibilien vom Potentiellen zum Aktuellen hin entwickelt[1]), so bewegt er sich unbedingt zu einem aktuellen Intelligibelen hin[2]). Da aber das aktuelle Intelligibele der separate Intellekt ist — denn die sublunarischen Intelligibilia bilden doch nur die Intelligibilia der potentiellen Kenntnisse — so ist auch der hylische Intellekt imstande, den separaten

---

[1]) Bei P. Text korrupt.

[2]) Vgl. S. 50, Anm. 2 und S. 60, Anm. 6. Dazu Gabirol, fons vitae, ed. Bäumker, S. 250: „Forma intelligentiae apprehendit omnes formas et cognoscit eas; et forma animae rationalis apprehendit formas intelligibeles et cognoscit eas cum motu et transitu per eas, et hoc est simile actioni intelligentiae; et forma animae sensibilis apprehendit formas corporales et cognoscit eas mouendo totalitatem corporum locis, et hoc est simile actioni animae rationalis; et forma animae uegetabilis apprehendit essentias corporum et mouet partes eorum in loco, et hoc est simile actioni animae sensibilis; et forma naturae agit coniunctionem partium et attractionem earum et expulsionem earum et commutationem earum, et hoc est simile actioni animae uegetabilis. aut non uides quod, quia hae actiones sunt similes, debet ut et formae a quibus fiunt sint similes?" Dazu vergleiche Arist., de gen. et corr. I, 7 324a 9 ff., dazu Kampe S. 79, Anm. 14, ferner S. 80 ff. mit Belegen aus Aristoteles, ferner Munk, Mélanges, S. 82 ff., 84 ff., Falkera, S. 22. Dazu vergleiche die Psychologie Avicennas, ed. Landauer, a. a. O. S. 363.
وكما ان القوى الحسية انما تدرك بتشبه من المحسوس
فكذلك القوى العقلية انما تدرك بتشبه من
المعقول وهذا التشبه تجريد الصورة من المادة والالتصاق بها
الا ان القوة الحساسة لا تحصل الصورة الخسية بارادة حركة وفعل منها
بل بوصول ذات المحسوس اليها اما بالاتفاق واما بتوسط القوة المحركة
وتجرد الصور لها باعانة الوسائط . الموصلة للصور اليها.
Vergleiche Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion, ed. Hannes, S. 42 ff.; dazu den dortselbst zitierten Kommentar Schem-Tobs, B. 158. Ferner Guide, I, 316 ff., 318, Anm. 8; ferner Gomperz, Griech. Denker, III, 90, Ueberweg-Heinze I, S. 221 ff. Vgl. auch Schahrastani, Ibn Sinas Logik S. 363 (Text) 235 (Uebers.) Alfarabi, Ringsteine a. a. O. S. 28.

Intellekt zu begreifen. Jedoch passiert es ihm, dass er sich zuerst um den Erwerb potentieller Intelligibilia bemüht, wie das ja auch bei vielen natürlichen Dingen vorkommt, die jene Vollkommenheiten, auf deren Perzeption ihre Fähigkeit eingestellt ist, durch Vermittelung anderer Vollkommenheiten aufnehmen. So verwandelt sich beispielsweise das Brot, welches doch einen Teil des potentiell „Ernährten" (sc. der in den menschlichen Organismus transformierten Nahrung) bildet, in einen Teil des aktuell „Ernährten", indem es sich zuerst in einen Teil des potentiell Ernährten, nämlich das Blut[1]), verwandelt.

Was jedoch die vierte der von uns erwähnten Prämissen, auf die sie ihre Ansicht stützen, betrifft, nämlich jene, dass der hylische Intellekt, so er den aktiven begreift, ewig wird, so gibt es hierfür eine Weise des Wahrscheinlichen. Da nämlich sein Intelligibeles (sc. das des hylischen Intellekts) — so er den aktiven Intellekt begreift — mit jener Sache identisch wird, welche er begreift, so entsteht durch diese Perzeption nichts, das durch sein Entstehen zu Grunde gehen müsste, wohl aber ist es der aktive Intellekt selbst, welcher ewig ist[2]).

Was jedoch Avicenna zu diesem Probleme sagt, hat gleichfalls manches für sich. Denn die erste der von uns erwähnten Prämissen, auf welche er seine Ansicht stützt, ist jene, nach

---

[1]) Vergleiche S. 79, Anm. 1. Dazu Falkera, ספר הנפש, S. 9. Ferner Aristoteles, de partibus animalium II, 1, 2 ff. de somno 3, 456 b 2 ff. Dazu Jürgen Bona Meyer, Aristoteles Tierkunde, S. 449. Zu der hier erwähnten Leistungskraft des hylischen Intellekts vergleiche Averroes, de anima, 160 b: „definitio igitur intellectus materialis est illud, quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum." Vergl. Hercz a. a. O. S. 40 ff., besonders Anm. 40. Zur physiolog. Bedeutung des Blutes vergleiche auch Gerson ben Salomon, שער השמים, S. 60 ff. Kampe, S. 96, Anm. 2, S. 97, Anm. 1. Averroes, Metaphys., ed. Horten, S. 104, 106.

[2]) Vergleiche hierzu Aristoteles, Physik I, 7 (190a); dazu Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, S. 13 ff.; ferner Metaphysik, VII, 15 (1039 b), VIII, 3, 5 (1044 a, b), XII, 3 (1070 a); dazu Guide I, 319, Anm. 1. Aehnliche Ausführungen inbezug auf die durch die Konjunktion sich ergebende Vergänglichkeit des Intellekts begegnen uns bei Averroes ed. Hercz, S. 13 (Uebers. S. 55), ed. Hannes, S. 8 ff. (S. 53 ff.), Destr. destr. S. 62b. Vergleiche auch Brandis, Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude, S. 88 ff.

welcher die sublunarischen Intelligibilia weder entstehen noch vergehen. Dies scheint nun von verschiedenen Seiten aus richtig zu sein.

Erstens. Es ergibt sich nämlich inbezug auf die intelligibelen Formen, dass sie bei dem Menschen in einer Weise auftreten, die sich von der Existenz der hylischen Formen unterscheidet, in welcher jene existieren. Unter den hylischen Formen aber verstehe ich entweder die Formen selbst, wie die Wärme und Kälte in den Elementen, die Mischung in den gleichartigen Teilen, die vegetabilische Seele bei den Pflanzen, die empfindende Seele bei den animalischen Wesen — oder die Perzeptionen, welche für einige hylische Formen deren Vollendungen bilden, wie die Form, die sich aus der Empfindung in der Sinneskraft realisiert, und aus der Vorstellung in der vorstellenden Seele[1]). Wenn

[1]) Gersonides unterscheidet nach dem Vorbilde des Averroes (vergl. Hannes, S. 33, Anm. 1) zwischen dem hylischen Substrate und dessen Perzeption. Als hylische Form im erstgenannten Sinne versteht er die Form als das Konstitutiv der anorganischen (Elemente) und der gleichteiligen (Homoiomerien) Körper, der Pflanzen und Tiere, die alle zu einander in einem aufsteigenden Verhältnisse stehen. (Vergl. hierzu die Kosmologie des Aristoteles bei Jürgen Bona Meyer a. a. O. S. 384 ff, 391; die Elemente in der Composition organischer Wesen, ibid. S. 401 ff., 407 ff. Als Quellen kommen in Betracht: de gen. et corr. 2, 8 (334 b), meteor. 4, 8 (384 b). 4, 9 (387 b), 4, 10 (888 a), de anima 1, 5 (411 b). Galen, ed. Kühn, XV, 226—28. Vergl. hierzu Mélanges, S. 88, Anm. 1. „Ces quatre qualités sont les principes des choses sublunaires, intimement liés aux quatre éléments et qui sont opposés entre eux deux à deux: ce sont la chaleur et le froid, la sécheresse et l'humidité De ces principes, les deux premiers sont actifs, et les deux derniers passifs, ou produits par l'action des premiers . . . Le mélange des éléments, produit par ces mêmes principes, forme les qualités secondaires". Vergl. auch Bäumker, a. a. O. S. 256, Gerson ben Salomon a. a. O. S. 1 ff., 13 ff., 21 ff.; vgl. ferner Avicenna bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker, S. 11, 25, 300, 310 ff.; Averroes, de anima 126 ff. 132 ff; Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 200 ff. Guide, II, S. 148, Anm. Inbezug auf den Unterschied zwischen hylischer Form als Substrat und hylischer Form als Perzeption vgl. Kusari. ed. Hirschfeld, S. 312 (arab. Text): فوجب وضع قوّة متصوّرة لتحفظ بها صور المحسوسات وهى الحاسّة المشتركة والقوّة المذكّرة الحافظة لتحفظ المعانى المدركة من المحسوسات
Die Uebersetzung dieser Stelle bei Hirschfeld, S. 251, lautet: „daher ist eine vorstellende Kraft notwendig, um durch sie die Gestalten der wahr-

wir nämlich die hylischen Formen untersuchen, so finden wir

---

nehmbaren (sic) Dinge festzuhalten — das ist das Gemeingefühl. Ferner die erinnernde, die Gedächtniskraft, um den Inhalt der wahrgenommenen (sic) Dinge aufzubewahren . . ." Wir sehen, dass Hirschfeld das eine Mal — المحسوسات — mit „wahrnehmbar", das andere Mal mit „wahrgenommen" übersetzt. In dieser Auffassung schliesst er sich Kaufmann, die Theologie des Bachja a. a. O. ferner Cassel, Kusari, S. 387, an. Hirschfeld und Kaufmann gehen von der Voraussetzung aus, dass zwischen صور (εἴδη) und معنى (λόγοι) kein Unterschied ist, demnach muss der Unterschied zwischen den genannten psychischen Funktionen darin gesucht werden, dass es sich das eine Mal um die Substrate der hylischen Perzeption, also um die Formen der wahrnehmbaren Dinge überhaupt handelt, das andere Mal um die Perzeption der wahrgenommenen Dinge, also um das „in re" und „post rem," (vergl. Prantl, Gesch. der Logik, Bd. 2, S. 319 ff.). Diese Formulierung würde sich dann auch mit der des Averroes und Gersonides decken. Gegen diese Interpretation erhebt indes Landauer, a. a. O. S. 389, Anm. 11, Widerspruch. Nach ihm muss prinzipiell der Ausdruck המורגש — المحسوس — mit „wahrnehmbar" übersetzt werden. Er bezieht sich auf die literarische Vorlage des Kusari (über dessen Abhängigkeit von Avicenna vergl. ibid. S. 335 ff.), die folgendermassen lautet (S. 352) (Uebers. S. 389) ولمّا كان اكثر الوصول الى معرفة المنافى والملائم انمّا تكون بالتجربة اوجبت العناية الالهيّة وضع الحاسّة المشتركة اعنى القوّة المتصوّرة فى الحيوان ليحفظ بها صور المحسوسات ووضع القوّة المتذكّرة الحافظة ليحفظ بها المعانى المدركة من المحسوسات . . . „Da man zur Kenntnis des zu Meidenden und Zuträglichen nur durch die Erfahrung gelangt, musste die göttliche Fürsorge den lebenden Wesen den Gemeinsinn verleihen, nämlich die Vorstellungskraft, um dadurch die Formen der wahrnehmbaren Dinge im Gedächtnis zu behalten, und die sich erinnernde Kraft (Gedächtnis), um dadurch die Gedanken (Begriffe) zu behalten, die man aus den wahrnehmbaren Dingen erfasst hat." Es wird mithin zu prüfen sein, ob — معنى — tatsächlich im Unterschiede von der Form — صور — mit λόγος zu identifizieren ist. Hält man sich für die Ermittelung dieser Begriffskategorie an Aristoteles, so bedeutet nicht nur λόγος, sondern ebenso sehr auch εἶδος das Universale im Gegensatze zum Partikularen. (Vergl. Görland, Aristoteles und Kant, S. 328 ff.) Und dass hier معنى nicht ein Universales bedeuten kann, darüber belehrt schon Schahrastâni (S. 3 3): والحس انما يدرك الجزئيات الشخصية والذكر والخيال يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته اما الخيال فيحفظ الصورة واما الذكر فيحفظ المعنى الماخوذ . . . والفكر العقلى

dass ihre Existenz in ihrem spezifischen Träger[1]) eine andere ist

---

ينال الكليات مجردة والحس والخيال والذكر ينال الجزويات فالحس يعرض على الخيال امورا مختلطة والخيال على العقل ثم العقل يفعل التمييز ولكل واحد من هذه المعانى معونة فى صواحبها فى قسمى التصور والتصديق. Eines aber steht hiernach fest: معنى ist nicht identisch mit صور: es bedeutet sowohl das Universale mitsamt dem Partikularen, als auch das Universale allein. Demnach liegt auch kein Anlass vor, محسوس verschieden zu übersetzen. Andererseits kann nicht bestritten werden, dass ebensowenig ein Zwang vorliegt, die Einheit der Uebersetzung zu wahren, zumal Schahrastanis Lesart: المعنى المأخوذ direkt zu der Uebersetzung Hirschfelds nötigt. (Vergl. auch Haarbrücker: „Und die Erinnerung bewahrt den aufgenommenen Inhalt".) Vergleiche auch Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum, S. 127: „محسوس quod sensibus percipitur, et generatim designat universum mundum sensiblem, quem vocant. log. 15. cet; ferner S. 129: صورة plane respondet Latinorum formae, et, sicuti hoc vocabulum speciem quoque rei i. e. primarium exemplar, secundum quod res sunt creatae (ἰδέαν) significat. تصور, notio, conceptus, a معنى ita diferre videtur, ut تصور proprie actum concipiendi et comprehendendi, معنى vero id designet, quod post hunc actum de re aliqua animo nostro inhaeret. Deinde autem تصور solum ad res pertinet, quae sub sensus cadunt, et quae ita sunt conceptae ut comprehensio circa formam conspicuam versetur, dum معنى ad substantiam ipsam spectat. Ita v. g. de deo non habemus تصورا sed معنى tantum". Vergl. auch Aristoteles, de memor. 1, 450 b. Dazu Kampe S. 87, danach wären Wahrgenommenes und Wahrnehmbares identisch. — Zur Frage der aufsteigenden Formen vergleiche auch Alfarabi, fontes bei Schmölders, documenta, cap. 9, 10, 18 ff., die Staatsleitung, ed. Brönnle, S. 2, 4, 11, 15, 36, 41, 47. Averroes, Metaphysik, ed. Horten S. 180 ff. Vergl. auch Kaufmann, Die Sinne, S. 182 mit Anm. Alfarabi, Ringsteine, S. 24 ff., 28. Eine genaue Detaillierung der psychischen Funktionen bezw. Kräfte findet sich bei Landauer a. a. O. S. 403 ff., bei Horten, Alfarabi a. a. O. S. 211 ff., 218 ff., 224 ff. Wichtig ist besonders die vergleichende Uebersicht, die Horten S. 235 ff. gibt, wobei er ausführlich Alfarabi, Avicenna, Averroes und Thomas berücksichtigt. Vergl. auch Steinschneider, Hebr. Uebers. I, 26, 28, Anm. 1. De Boer, a. a. O. S 84, Anm. 96. Dieterici, Anthropologie, S. 8 ff., More II, 10, More ha-More, S. 90 ff. Guttmann, Daud, S. 84 ff., Anm. 3. Vergl. auch unsere Abhandlung S. 66, Anm. 1, Horovitz, die Psychologie Dauds, S. 238 ff., 242, 263, 270, 274 ff. Kampe, S. 89. — [1]) Nach P.

als ihre intelligibele Existenz, so dass ihre hylische Existenz eine andere ist als die ihres Intelligibelen, und das ist selbstverständlich. Sie bilden nämlich eine numerische Einheit[1]), insofern

[1]) Vergl. hierzu Alfarabis Abhandlung über die Intellekte (ed. Dieterici, Absch. 3, S. 42, 8 ff., Rosenstein S. 3 ff.). اما العقل الذى يذكره ارسطوطليس فى كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال والعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوى النفس او شىء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها الا ان تصير صورا فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا فى هذه الذات هى المعقولات ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها (43,6) فعلى هذا المثل ينبغى ان تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها ارسطوطليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثل الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل [die letzten 4 Worte fehlen bei Rosenstein] فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان [bei Ros. des.] حصلت صورا لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شىء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شىء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هى بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه.

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل ان تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس واذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى مواد فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهى مرة اين ومرة متى ومرة ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى مكيفة بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا

fern sie Intelligibilia sind und stehen ausserhalb der Pluralität

---

حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود ان صارت . . . Dazu vergleiche Avicenna bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker, S. 316 ff. besonders S. 319. Bei Landauer, a. a. O. s. Anm. 6. Vergl. auch Hercz, S. 32, 55, 59; Averroes, de anima, 80 b, 146 a; dazu Renan, S. 116, Anm. 4. (Die von ihm zitierte Stelle aus Traité inédit de la possibilité de l'union, ms. de Venise f. 324 bibl nat. fonds 36510 stimmt wörtlich mit Hercz, S. 59 überein). Vergl. auch Endnote A. Siehe auch Landauer, a. a. O: Die Psychologie des Ibn Sina S. 363 ff.: واما القوة العقلة فهذا الشان فيها بالخلاف لانها بذاتها قد تفعل ذاتها تجرد الصورة عن المادة مهما ارادت ثم تلحق بها فلهذا قيل ان القوة الحسة منفعلة في تصورها ضربا من الانفعال والقوة العاقلة فاعلة بل لهذا قيل ان القوة الحسة لا غناء لها عن الآلات ولا فعل لها بالذات وابى اطلاق هذه القضية على القوة العقلة والعقل بالفعل ليس الا صور المعقولات اذا اعتدت في ذات العقل بالقوة وبه اخرجته الى الفعل ولذلك قيل ان العقل بالفعل عقل ومعقول معا ومن خواص القوة العقلة ان توحد الكثير وتكثر الواحد بالتحليل والتركيب اما التكثير فكتحليل انسان واحد الى جوهر وجسم ومتغذ وحيوان وناطق واما تأحدة الكثير فكتركيبه من الجوهر والجسم والحيوان والناطق معنى واحدا وهو الانسان Dazu vergleiche Averroes, Destr. destr. 62 b. Id autem, quod recitavit nomine Philosophorum de hac ratione est quod intellectus apprehendit de individuis, quae communicant specie aliquid, quo communicant et est quiditas illius speciei absque eo quod dividat illud in ea, in quae dividuntur individua, in eo quod sunt individua, ex loco, situ et materiis ex quibus plurificantur; igitur necesse est ut sit non generabilis nec corruptibilis, nec deperditur nec deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur illae. et ideo scientiae sunt aeternae, et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni, scilicet sunt corruptibiles propter copulationem, non quod sint corruptibiles ex se . . . cum hoc habitum fuerit de intellectu et fuerit in anima, necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone." Dazu de anima, S. 178 b, S. 179 ff.: „Nam id, quod aliqua res agit aliquid suam propriam actionem, est ipsa forma . . . Quoniam, cum ipsa intelligibilia speculativa copulentur nobis per formas imaginavias et intellectus agens conjungitur cum intelligibilibus speculativis: et ille intellectus, qui cognoscit ea, est idem, hoc est ipse materialis: ergo opportebit ut intellectus agens copuleur nobis per copulationem intelligibilium speculativorum . . . His

ihrer Träger, in welcher sie existieren, sie gehen aber eine Pluralisierung ein, insofern sie individuell und hylisch sind; und dies ergibt[1]) sich bei den hylischen Formen, insofern sie hylisch sind. Was jedoch die intelligibelen Formen betrifft, so scheint das in ihnen existierende Intelligibele ihre spezifische Existenz im hylischen Intellekte zu sein. Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass das Intelligibele dieser Formen dasjenige ist, was von ihnen wirklich existiert, dergleichen aber eine separate Form bildet — denn wäre sie hylisch, so müsste ihre Existenz als Intelligibeles anders sein als das, was ausserhalb der Seele existiert —, wie vorausgeschickt wurde, so ergibt sich offenbar[2]), dass die Intelligibilia separat sind, und dass sie deshalb weder entstehen noch vergehen; denn Ent-

---

itaque concessis opportebit, ut homo intelligat omnia entia per intellectum sibi proprium et ut agat in cuncta entia actionem sibi propriam; quemadmodum intelligit omnia entia per intellectum habitu existentem, quando est copulatus cum formis imaginavis propria intellectione. Homo ergo, ut inquit Themistius, in hoc est similis Deo, quia ipse est omnia entium quodam modo et sciat ea etiam quoquo modo. Entia enim nihil sunt praeter eius scientiam causa quoque entium nihil est praeter eius scientiam, quam scilicet ipse de ea habet." Vergleiche auch 163 a, Z. 68: „Et cum omnia quae de natura intellectus materialis dici possunt, videantur esse impossibilia, propter id, quod ab Aristotele dictum fuit: contra quod non pauca etiam insurgunt argumenta, seu dubia: Quorum primum est, quia sequeretur, quod ipsa intelligibilia speculabilia (seu contemplativa) essent aeterna. Secundum quod est caeteris aliis difficilius, est quod ultimus actus in homine numeraretur ad numerationem individuorum hominis: actus tunc primus esset unus numero in cunctis individuis." 154 a (Z. 54) „Sed cum ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis: possumque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse aeternam: ideo opportebit intellectum materialem non posse denudari a principiis universalibus natura nobis. dico autem primas illas propositiones, illosque conceptus proprios particulares, qui cunctis communicant rebus. quum hujusmodi intelligibilia sunt utique unum ratione recipientis, plura vero ratione ipsius conceptus recepti . . . Hac ergo ratione possumus dicere intellectum speculativum esse unicum in cunctis individuis." Zur philosophischen Würdigung, insbesondere zur Frage der Abhängigkeit des Averroes von Aristoteles, Plotin, Alfarábi uud Avicenna, vergleiche Endnote A. Vergl. auch Ritter, Die christl. Philosophie, Bd. I, S. 563. Vgl. auch Brentano, a. a. O. S. 17 ff.

[1]) P., O., Riv. richtig: מחויב, falsch und sinnlos bei Leipzig: מהווה.

[2]) Bei P. fehlen die Worte: „denn wäre sie hylisch" bis „dass die Intelligibilia separat sind."

stehen und Vergehen greift nur bei einer solchen Sache Platz, die sich aus Materie und Form zusammensetzt, kraft dieser Zusammensetzung, wie dies in der Metaphysik (VII, 10) und im 1. Buche der Physik, cap. 7, erwiesen wurde.

Ferner: Die Intelligibilia[1]) unterscheiden sich von den übrigen seelischen Perzeptionen; denn diese haben nur eine beschränkte Perzeption — dank ihres hylischen Charakters; denn es steht ihnen nur über ein bestimmtes[2]) Individuum ein Urteil zu, wie vorausgeschickt wurde. Dagegen haben diese Intelligibilia eine unbegrenzte Perzeption, d. h. sie treffen über jedes einzelne Individuum jenes Genus ein Urteil, unbekümmert um irgend eine Zeit[3]). Dies scheint dafür zu sprechen, dass die Intelligibilia in uns keine hylische Existenz haben, woraus sich nach dem Vorhergehenden ergibt, dass sie weder entstehen noch vergehen.

Ferner: Die intellektuale Perzeption unterscheidet sich insofern von den übrigen seelischen Perzeptionen, als in ihr Begreifendes und Begreifbares[4]) miteinander identisch sind. Dass nun die Perzeption und das Begriffene in ihr eine identische Einheit bilden, ist klar. Denn die Perzeption in ihr ist die Genusnatur, die den einzelnen Dingen eigen ist; ebenso verhält es sich mit dem von ihr Begriffenen. Und da sich die Genusnatur nicht vermehrt und nicht abzählbar ist, so ist offenbar die Perzeption in ihr mit dem Begriffenen identisch[5]). Dass aber die Perzep-

---

[1]) P. הצורות המושכלות.

[2]) Vergl. Neumark a. a. O. S. 516 Anm. 1. Guide S. 305. Arab. Text S. 86b, Zeile 4 von unten.

[3]) Vergleiche hierzu die Psychologie Avicennas a. a. O. والعقل وان طريق فعله بمدة زمانية فى تركيب القياسات باستعمال الروية فان تحصيلها للنتيجة فى ذاتها التى هى ثمرة الفكر والغاية المطلوبة لا تتعلق بزمان ولا تحصل الا فى آن بل ذات العقل ترتفع عن الزمان باسره. Vergl. auch Alfarabi, Ringsteine a. a. O. S. 20.

[4]) Nach P.

[5]) Vergl. Anm. 6 und 7. Vergl. auch das von Renan 1852, S. 106, Anm. 1 citierte Stück aus ep. de intellectu (?): „Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo . . . sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum.“ Dazu unsere Ausführungen S. 99, Anm. 1. S. 100 ff. Vgl. ferner Horten,

tion auch mit dem Begreifenden identisch ist, geht aus folgendem hervor: Der erworbene Intellekt ist nichts anderes als das, was er an Intelligibilien begreift[1]), denn der hylische Intellekt ist seinem Wesen zufolge nur eine blosse Anlage. So verhält es sich aber nicht mit den übrigen Perzeptionen; denn die Form, welche beispielsweise die Kraft des Beschauers durch seine Perzeption der Farbe gewinnt, ist nicht die wirkliche Kraft des Sehenden, und ebensowenig ist jene Form mit der Farbe identisch, welche das sinnlich Wahrnehmbare ausserhalb der Seele besitzt. Hieraus ergibt sich, dass die Intelligibilia nicht hylisch sind, denn wären sie dies, so könnten in dieser Perzeption: Perzeption, Perzipiertes und Perzipierendes keine Einheit bilden; denn das eben gehört zu den Specifica[2]) der separaten Perzeptionen, insofern sie separat sind. Sind sie aber erwiesenermassen nicht hylich, so können sie nach Vorausgeschicktem weder entstehen noch vergehen[3]).

Metaphysik des Averroes, S. 179. Vgl. auch S. 186, wo die Reciprocität zwischen Denken und Entstehen ausgesprochen ist. Vergl. auch unsere Ausführungen S. 84, Anm. 1.

[1]) Zur Sache vergl. Scheyer, a. a. O. S. 39 ff.; ferner: Guide I, S. 304 ff.

[2]) P. hat folgende Lesart: .כי זאת היא מההשגות ההיולניות המיוחדות

[3]) Vergleiche Psychologie des Ibn Sina, S. 355 a. a. O. واما الذين قالوا ان المدرك للمرئى هو القوة المتصورة بذاتها بانطباع صورة المحسوس فيها فقد جعلوا الغائب كالحاضر ان القوة المتصورة قد يوجد فيها صورة المحسوس مع غيبوبة المحسوس فيه من غير ان يوصف الحى حينئذ بالابصار بل بالتخيل والذى على ان هؤلآء قد ارتكبوا سبعة اعظم من هذا ان جعلوا خلقة وتركيبها معطلين لا تجديان فائدة ولا يحتاج اليهما فى الادراك البصرى اذ القوة المتصورة تلاقى بذاتها المحسوسات وتكفى الطبيعة مؤونة تهيئة الآلة فاذا الصحيح ان اشباح الاشيآء تمتد فى المشف اذا كان مشفا بالفعل عند اشراق المضىء عليه فلا تظهر الا فى جسم صقيل قابل لها كالمرآءى وما شابهها وفى العين رطوبة جليدية تنطبع فيها صور الاشياء انطباعها فى المراءى وقد ركبت فيها القوة المبصرة فاذا انطبعت فيها ادركتها ومدركات البصر بالحقيقة هى الالوان. Vgl. dazu S. 393, Anm. 7. Dazu unsere Abhandlung S. 108 ff. De animae beatitudine S. 65 ff. u. v. a. St. Schahrastani, S. 422. (Haarbrücker, S. 322).

Ferner: Die Intelligibilia unterscheiden sich insofern von den seelischen Perzeptionen, als ihre Perzeption nicht auf Affiziertheit beruht, während dies bei den anderen seelischen Perzeptionen der Fall ist. So erleidet beispielsweise der Sinn bei seiner Aufnahme des sinnlich Wahrnehmbaren eine bestimmte Veränderung. Wenn wir nämlich ein stark wirkendes sinnliches Substrat wahrnehmen und uns dann von ihm abwenden, so können wir nicht sofort ein bedeutend schwächer wirkendes Substrat wahrnehmen[1]); und dies muss so sein, weil sie durch eine hylische Perzeption wahrgenommen werden. Da diese Perzeption auf ein körperliches Organ angewiesen ist, nimmt sie es (sc. das Substrat) durch dessen Vermittelung auf, und weil die aus solcher Perzeption sich realisierende Form in dem körperlichen Organ eine bestimmte Spur hinterlässt, widerfährt ihnen (sc. den hylischen Perzeptionen) dieses. Bei den Intelligibilien ist aber gerade das Umgekehrte der Fall: Wenn wir uns nämlich von dem Begreifen eines schwierigen Intelligibelen einem leichteren zuwenden, so begreifen wir es um so leichter. Hiermit ergibt sich, dass eine solche Perzeption nicht hylisch ist, und die von ihr begriffenen Intelligibilia können — wie vorausgeschickt wurde — weder entstehen noch vergehen.

Ferner: Die Intelligibilia unterscheiden sich insofern von den übrigen seelischen Perzeptionen, als sich ihre Perzeptionskraft mit zunehmendem Alter erhöht[2]), während bei den übrigen Perzeptionen das Umgekehrte der Fall ist. Das tritt aber nur deshalb bei ihnen ein, weil sie hylisch sind; aus diesem Grunde besitzen ihre perzipierenden Kräfte körperliche Organe, durch deren Vermittelung sie die Perzeptionen aufnehmen. Da aber die körperlichen Organe im Alter schwach werden, so muss auch ihre Perzeption in jener Zeit schwach sein; nicht aber wegen der Form (sc. des Perzipierten), welche den körperlichen

---

[1]) Vergl. de anima III, 4; Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina; ZDMG, Bd. 29, S. 414; Ibn Daud, Uebers. S. 46; Güncz a. a. O. S. 9. Natorp, Allgemeine Psychologie S. 100, 180 ff., 183, 186, 231, 277; Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie S. 116 ff.; Vergl. auch unsere Ausführungen S. 50, Anm. 2. Alfarabi, philos. Abhandlungen, S. 120 ff., 125.

[2]) Hierzu vergl. Jcharat, ed. Forget, S. 176; Carra de Vaux, S. 229; Landauer a. a. O. S. 415, arabischer Text, S. 369; Cusari ed. Cassel 1869, S. 398 ff. (V, 12); Ibn Daud, Uebersetzung, S. 46.

Organen eigentümlich ist, wie wir auch früher erwiesen haben, denn die Form an sich kann nicht altern. So ergibt sich auch hieraus, dass die Intelligibilia nicht hylisch sind; wäre dies der Fall, so müsste ihre Perzeption im Alter schwach werden, wie dies bei den übrigen seelischen Perzeptionen zutrifft. Sind sie aber offenbar nicht hylisch, so können sie auch — wie vorausgeschickt wurde — weder entstehen noch vergehen.

Was nun die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf welche Avicenna seine Ansicht baut, dass nämlich der hylische Intellekt weder entsteht noch vergeht — so haben wir bereits im Vorhergehenden die Prämissen erwähnt, welche jene Ansicht bestätigen, das sind nämlich jene von uns erwähnten Argumente, durch welche des Themistius Ansicht von dem hylischen Intellekte bestätigt wird; andererseits haben wir im Vorhergehenden erwiesen, dass aus diesen Argumenten der unvergängliche Charakter des hylischen Intellekts nicht hervorgeht.

Doch auch die Ansicht Alfarabis zu diesem Probleme hat manches für sich: Denn die Richtigkeit der ersten von uns erwähnten Prämissen, auf welche er seine Ansicht stützt, dass nämlich der hylische Intellekt entstanden sei, ist doch zweifelsfrei in dem zweiten der von uns erwähnten Argumente erwiesen worden, durch welches nämlich die Ansicht des Alexander bestätigt wird. Auch die zweite der von uns erwähnten Prämissen, auf die Alfarabi seine Ansicht stützt, dass sich nämlich der hylische Intellekt mit dem aktiven nicht vereinigen kann, hat manches für sich.

Erstens: Wenn dies nämlich möglich wäre, so müsste das Bewirkte seine Wirkung werden, das ist aber unmöglich, denn diese Seinsformen stehen zueinander im kontradiktorischen Verhältnis[1]), weil sie miteinander eine Relation bilden.

Ferner: Wäre dies der Fall, so müsste das Vergängliche ewig sein: Da der hylische Intellekt entsteht, muss er auch vergehen. Begreift er nun den aktiven Intellekt, so wird er mit diesem identisch und unvergänglich; das ist aber nicht möglich[2]).

---

[1]) O. und P. richtig: מקבילים, Riv. u. Leipzig: מקבלים.

[2]) Hier liegt ein Fehlschluss vor, da ja trotz der Vergänglichkeit des Entstandenen der hyl. Intellekt ewig sein soll. Vergl. auch Alfarabi, phil. Abh. S. 78.

Zehnter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu dieser Frage vernommen haben und ebenso die Argumente, welche ihre einzelnen Ansichten bestätigen, müssen wir zusehen, ob durch diese Argumente die einzelnen Ansichten wirklich bestätigt werden oder nicht. Und da es doch vorkommt, dass durch dieselben Argumente, welche die einzelnen Ansichten bestätigen, die ihnen entgegengesetzten abgelehnt werden, müssen wir auch forschen, ob die Ablehnung richtig erfolgt ist oder nicht.

Wir behaupten nun: Durch das erste der von uns erwähnten Argumente, denen zufolge die vom hylischen Intellekte erworbenen Intelligibilia entstehen, wird tatsächlich bestätigt, dass die Intelligibilia in ihm entstehen, und dass sie nicht von selbst entstehen; das erhellt bestimmt aus dem, was wir bei jenem Argumente erwähnten. Es lässt sich erweisen, dass sie schon deshalb nicht von selbst entstehen, weil doch in jenem Argumente erwiesen wurde, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen und ständig aktuell in ihm verweilen, nachdem sie (sc. vorher) potentiell in ihm existierten. Denn nicht alles, was entsteht, hat ein bestimmtes Verhältnis zu einer aus sich selbst entstehenden Sache. So erhält die Sonne beispielsweise im Sommer eine Nahestellung zu uns, ohne dass diese (sc. die Nahestellung) aus sich selbst zu entstehen braucht. Wenn dem aber so ist, so kann man offenbar sagen, dass es bei den Intelligibilien, welche ständig aktuell existieren, vorkommt, dass sie zu irgend einer Zeit vom hylischen Intellekt empfangen werden, aber nicht so, dass ihre nunmehrige Existenz (sc. im hylischen Intellekt) eine andere wäre als jene, die sie an und für sich besitzen, nämlich so, dass die hylische Perzeption, das ist die Perzeption durch den Sinn oder eine ähnliche, anders wäre als das ausserhalb der Seele existierende sinnliche Substrat. Wenn es sich aber so verhält, so wird erwiesenermassen durch dieses Argument keine der drei von uns im Namen der Früheren erwähnten Ansichten in dieser Frage erledigt, wohl aber wird die Ansicht Platos gänzlich beseitigt, insofern er behauptet, dass die Intelligibilia ständig in actu im hylischen Intellekte sind. Wenn man jedoch aus der zweiten der von uns erwähnten Behauptungen folgerte, dass die Intelligibilia aus sich selbst entstehen, weil

ihr Intelligibeles nicht mit dem ausserhalb der Seele Existierenden identisch ist, so werden wir erweisen, dass sich solches in keinem Falle ergibt. Man stellt nämlich zum Beweise dafür, dass ihr Intelligibeles mit dem ausserhalb der Seele Existierenden nicht identisch ist, drei Argumente auf:

1) Die Intelligibilia sind Universalia, und kein Universales existiert ausserhalb der Seele anders als potentiell.

2) Die Intelligibilia gehören zum Wesen und der Natur des Universalen, das Universale aber kann nach seiner Natur in ausserhalb der Seele existierenden Individuen nur potentiell vorkommen.

3) Was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, ist kein Intellekt, während die Intelligibilia Intellekte sind.

Was nun das erste dieser Argumente betrifft, so scheint es nach verschiedenen Seiten hin falsch zu sein.

E r s t e n s : Es ist doch erwiesen, dass die Intelligibilia ausserhalb der Seele aktuell in der Seele des aktiven Intellekts existieren, deshalb existieren sie auch ausserhalb der Seele (sc. des hyl. Intellekts) in der Existenzform des Intelligibelen, auch wenn sie nicht ausserhalb der Seele in der Existenzform des sinnlich Wahrnehmbaren (also aktuell) existieren [1]. Existieren sie aber ausserhalb der Seele in der Form des Intelligibelen, so brauchen sie deshalb nicht aus sich selbst zu entstehen, weil sie im hylischen Intellekt entstehen, es müsste denn vorher erwiesen sein, dass ihre Existenz im hylischen Intellekt eine andere ist als im aktiven Intellekt, dies lässt sich aber weder aus diesem Argumente, noch aus den andern erweisen. Dann aber entfallen auf diese Art alle drei Argumente; nur ist speziell die Absurdität der dritten dieser Behauptungen um so grösser, als auf solche Art sich erweisen lässt, dass die Intelligibilia substantiell einen Intellekt ausserhalb der Seele in der Seele des hylischen Intellekts bilden, das ist aber das Gegenteil dessen, was angenommen wurde.

---

[1]) Text nach Riv. und Leipzig. O. hat folgende Lesart: לזה תהיינה נמצאות חוץ לנפש במציאות המושכל הנה לא ידויב שתהיינה מתחדשות . . P. liest: כי כבר יתבאר שאלו המושכלות נמצאות חוץ לנפש בפועל בנפש השכל הפועל ולזה תהיינה נמצאות חוץ לנפש במציאות המוחש חוץ לנפש — das wäre dann aufzufassen als חוץ לנפש השכל בפועל. Einleuchtender ist auf alle Fälle die Lesart von Riva und P. 721.

Ferner: Es ergibt sich nicht, dass die Intelligibilia als Generalia eine unendliche Zahl von Individuen umfassen, wie sie in der Behauptung angenommen hatten, dies lässt sich aus solchen Dingen erweisen, bei welchen nur ein einziges Individuum existiert, wie dies bei den Himmelskörpern und ähnlichen Dingen zutrifft. Wenn sie nun sagen, dass bei solchen Dingen das Intelligibele das existierende (sc. Ding) ist, so würden einige Intelligibilia aus sich selbst entstehen, nämlich die Intelligibilia der Universalia, andere aber würden gar nicht entstehen, nämlich jene von solchen Dingen, bei welchen nur ein einziges Individuum existiert. Dies aber streitet mit ihrer Annahme über die Intelligibilia, denn danach müssten sie a l l e durch sich selbst entstehen, woraus dann ihr Vergehen folgt.

Ferner: Es ist doch erwiesen, dass die Intelligibilia keine Universalia sind. Wären sie nämlich Universalia, so wäre es nicht unmöglich, dass bei ihrer Perzeption durch den hylischen Intellekt folgende Alternative Platz griffe: Entweder vollzieht sie sich (sc. die Perzeption) nach der Hinsicht, dass das Universale in ihr eine Einheit bildet, und das wäre nach der Seite hin, in welcher es (sc. das Universale) alle ihm entsprechenden Individuen ein- und umschliesst (Abstraktionsbegriff), oder nach der Seite hin, in welcher das Universale eine Vielheit bildet, dass der Intellekt also die zahllosen Individuen (sc. als solche) begriffe.[1])

[1]) G e r s o n i d e s nimmt hier auf den Kern des Universalienproblems Bezug. Es handelt sich dabei um die Frage, welche Beziehungen zwischen den sogenannten supermundanen Ideen P l a t o s als den teleologischen Konstitutiven der Dinge und den durch logische Abstraktionen gewonnenen Begriffen des A r i s t o t e l e s bestehen. Dass dieser Fragestellung die aristotelische Verwechselung der I d e e mit dem B e g r i f f e zu Grunde liegt, bedarf keiner Erörterung. Die Lösung dieses Problems führt schon bei A l f a r â b i, dem Vermittler zwischen P l a t o und A r i s t o t e l e s, zu der Annahme, dass die Universalia „a n t e r e m" „i n r e" „p o s t r e m" existieren. (Vergl. P r a n t l, a. a. O. Bd. 2, S. 306, dazu unsere Ausführungen S. 105, Anm. 1, S. 108, Anm. 1, S. 110, Anm. 1.) Ebenso spricht **A v i c e n n a** von den Universalien als **a n t e m u l t i t u d i n e m, i n m u l t i p l i c i t a t e, p o s t m u l t i p l i c i t a t e m** existierend. (Vergl. **P r a n t l**, a. a. O. 347 ff., 349, ferner H o r t e n, Avicennas Metaphysik S. 302 ff., 306, Anm. 1, 452 ff., 462 ff.) Für die hier in Frage stehende Stelle kommt aber besonders A v i c e n n a, Psychologie, ed. L a n d a u e r, S. 374 in Betracht: ومن خواص القوة العقلية ان توحد الكثير وتكثر

(Unendlicher Summenbegriff). Nun kann aber der hylische Intellekt

---

الواحد بالتحليل والتركيب اما التكثير فكتحليل انسان واحد الى جوهر وجسم ومتغذ وحيوان وناطق واما تأحدة الكثير فكتركيبه من الجوهر والجسم والحيوان والناطق معنى واحدا وهو الانسان . . . احد البراهين المنطقية فى اثبات هذا المطلوب ولنقدم له مقدمات منها ان الانسان يتصور المعانى الكلية التى يشترك فيها كثرة ما كالانسان المطلق والحيوان المطلق وهذه المعنى الكلية منها ما يتصوره بتركيب جبرى ومنها ما لا يتصور لا بالتركيب بل بالانفراد وما لم يتصور القسم الاخير فلا يمكن ان يتصور القسم الاول In den beiden Zitaten spricht also **A v i c e n n a** von den zwei Arten der Universalienbildung: Die eine vollzieht sich durch R e d u k t i o n der Vielheit auf die Einheit, die andere durch R e s o l u t i o n der Einheit in die Vielheit von Einzelindividuen gemäss der Universalienbildung post rem und in re. Handelt es sich nun um die zweite Art der Universalien, also um die Auflösung der Einheiten, d. h. der Arten und Spezies, in die Vielheit der Individuen, so muss selbstverständlich der Auflösungsprozess r e s t l o s durchgeführt werden, da nur das I n d i v i d u u m, also das U n t e i l b a r e, τὸ ἄτομον, als der adäquate Ausdruck des Universalen gelten kann. (Vergl. **P r a n t l**, I a. a. O., S. 28, Anm. 42, II, S. 129, bei W i l h e l m von C h a m p e a u x, C o h e n a. a. O. S. 120.) Daher sagt A v i c e n n a mit Recht: Et dum non formatur divisio ultima non est possibile ut formetur divisio prima (nach der lat. Transcr. (S. 28), zit. von **L a n d a u e r**, S. 411, Anm. 1). Die hier von L. im Anschluss an die Tr. (S 30) versuchte Textkritik kann um so weniger als plausibel angesehen werden, als von einem „schwierigen" Texte kaum gesprochen werden darf. Ebenso muss — im Gegensatze zu L. — von einer **z w i e f a c h e n** Universalienbildung, von der R e d u k t i o n und R e s o l u t i o n, stets die Rede sein, so lange nicht zwischen beiden Funktionen das Verhältnis der R e z i p r o z i t ä t herrscht. (Vergl. C o h e n, Logik der reinen Erkenntnis, S. 50 ff.). Ein solches Verhältnis kann aber bei **A v i c e n n a** schon deshalb nicht in Frage kommen, weil es sich bei ihm nicht um die Vereinigung und Trennung von i n f i n i t e s i m a l e n Elementen handelt, sondern um die Bearbeitung s i n n l i c h g e g e b e n e r Momente. Dass aber **A v i c e n n a** das Universale in re tatsächlich annimmt, zeigt folgende Stelle (L a n d a u e r a. a. O. S. 366): ومنها ان الصورة العقلية اذا اعتبر قبيها الانقسام فلا يجوز (s. Anm. 17) ان تكون اجزاؤها عرية عن جميع معناها وذلك انا اذا جوزنا ذلك وقلنا ان هذه الاجزاء مبينة لتمام صورة الكلى انما تحصل الصورة فيها عند اجتماعها فهى اشياء خالية عن صورة ما تحصل فيها عند التركيب فيها صفة اجزاء الفيل فاذا لم تقع القسمة فى الصور

nach der Vielheitsseite hin die Perzeption nicht vollziehen, denn der

---

الكلية بل فى قوابلها . . . فاذا قولنا لا يجوز ان تكون اجزاؤها مباينة
لها فى جميع المعنى قول صادق ومنها وهى نتيجة المقدمتين ان
الصورة الكلية اذا امكن ان يعتبر فيها الانقسام فان اجزاءها لا خالية
عن كمال الصورة ولا مستوفية لها استيفاء تاما وكانها اجزاء حده ورسمه.
Wenn freilich A v i c e n n a die Einzeldinge nicht restlos mit den Universalien identifiziert, so lässt sich das verstehen. Wäre doch sonst der Unterschied zwischen Individuum und Gattung hinfällig. Die gleiche Anschauung finden wir auch bei A l f a r a b i; A l b e r t u s M a g n u s berichtet hierüber folgendes: (citiert bei P r a n t l, a. a. O. S. 305, Anm. 22) „Dicit enim Alfarabius: singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu; singulare quidem in sensu est materiale accidente proprio et incommutabili determninatum; singulare autem in intellectu dicit hanc formam ab hoc singulari abstractum, quae est in anima accidens, quod vocatur habitus vel dispositio . . . Universale autem in sensu dicit Alfarabius eo, quod in singulari est mixtum et confusum, quo hic homo est homo . . . universale autem in intellectu dicit id, quod in universalitate ex sinqulis apprehensis agit intellectus ex hoc, quod unam rationem videt in omnibus singulariter apprehensis, quae sunt unius generis et speciei. Et hanc opinionem videntur approbare Avicenna et Algazel et quidam alii." Ferner Anm. 23: „Si autem quaeratur utrum idem esse sit, quod universale habet per se acceptum et quod habet determinatum et particulatum, dicendum, quod nec idem omnino nec diversum omnino; sed idem vel unum dupliciter; in substantia enim idem est, duplex autem ut idem et unum indeterminatum et determinatum. Et haec est solutio trium philosophorum, Avicennae et Alfarabii et eiusdem Joannis Grammatici apud Arabes nominati." Ferner Anm. 24: „ . . . Est enim universale unum de multis et in multis; si autem est in multis, non habet esse separatum ab illis; et ideo dicunt, quod universale est, quod est aptum esse in multis et in hoc differt a singulari." Vergl. A l f a r â b i, P h i l o s. A b h. (Uebers.) 111,4, 164, 39 ff.

Nach dem Voraufgeschickten kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, wo wir die literarische Vorlage des G e r s o n i d e s zu suchen haben. Die aristotelische Quelle dieser Theorie ist zweifellos in P h y s i k, 207 b, M e t a p h y s i k, 1023 b, zu erblicken. In der Physik führt Aristoteles aus: κατὰ λόγον δὲ συμβαίνει καὶ τὸ κατὰ πρόσθεσιν μὲν μὴ εἶναι δοκεῖν ἄπειρον οὕτως ὥστε παντὸς ὑπερβάλλειν μεγέθους, ἐπὶ τὴν διαίρεσιν δὲ εἶναι· περιέχεται γὰρ ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος . . . (Vergl. de coelo, 312 a, dazu P r a n t l, Physik, Anm. S. 492, 26 ff.), ferner G ö r l a n d, a. a. O. S. 74 ff.) Die Stelle aus Metaphysik lautet: τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον. . . . (Vergl. dazu A v i c e n n a,

Intellekt bildet von dem Individuum keine Vorstellung insofern es ein Individuum ist[1]), aus diesem Grunde kann er auch die Vielheit nicht begreifen, geschweige denn, dass er von ihnen (sc. den Individuen) eine unbegrenzte Mehrheit begreifen könnte, denn das Unendliche steht ausserhalb einer Perzeptionsmethode, weil es eben unendlich ist, und das ist selbstverständlich[2]). Man kann aber nicht sagen: Der Intellekt begreift doch auch die unbegrenzten Masse der Teilung, deshalb ist es auch nicht unmöglich, dass er die unbegrenzte Vergrösserung begreift. Der Intellekt begreift nämlich nicht die unbegrenzten Massteile, wohl aber begreift er die Teilbarkeit als solche (sc.

Metaphysik, ed. Horten S. 284 ff., Anm. 1, Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 66 ff., 117, 213; vergl. auch Aristoteles, Metaphysik 999 a und besonders 999 b, 1079 a und b.; dazu Natorp, Platos Ideenlehre, S. 389 ff., der mit Recht den Grund aller bei Aristoteles hervortretenden Antinomien des Universalbegriffs in der Verwechslung der Identität mit der Korrelation, d. h. (im Sinne der Ursprungslogik) der Kontinuität sieht. (Vergl. Cohen, a. a. O. S. 76 ff.) In detaillierter Form begegnet uns die aristotelische Umfassungstechnik bei Porphyr. (Vergl. Prantl Bd. 1, S. 628, Anm. 48: „περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους, τὸ δὲ εἶδος, ὑπὸ τοῦ γένους, ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος. τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος.") (Diese Auffassung liegt vielleicht der erwähnten lat. Uebersetzung des Avicenna zu Grunde.) Wenn Porphyr freilich das Individuum im Sinne der stoischen Philosophie „als einen Complex von ἰδιότητες" bezeichnet, so scheint hiermit insofern der Aristotelismus überwunden zu sein, als ja der Begriff des Individuums keine letzte gegebene Teileinheit, sondern das unendlich ferne Ziel einer solchen bilden darf. Vgl. Natorp, ibid. S. 387 ff. Baumstark, Arist. bei den Syrern, S. 202 ff.

[1]) Das Aristotel. *τόδε τι* ist durch keine begriffliche Leistung vollziehbar.

[2]) Vergl. hierzu **Aristoteles**, Physik, 187 b: εἰ δὴ τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποῖόν τι. τῶν δ' ἀρχῶν ἀπείρων οὐσῶν . . . ferner 207 a διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον. Dazu Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 173, Anm. 3. Zur Frage des undefinierbaren Einzelnen bei Aristoteles vergl. Natorp, a. a. O. S. 393 (bes. mit Rücksicht auf Aristoteles, Metaphysik 1031 a, b, 1035–1036), ferner Görland, a. a. O. S. 188, Avicenna, Metaphysik ed. Horten S. 291 ff., Averroes, Metaphysik ed. Horten, S. 90. Kampe, S. 58 ff., 81 ff., S. 83, Anm. 4. Vergl. besonders Tatarkiewicz, Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien, S. 24 und 67 ff.

das Prinzip, das Gesetz), und dass es für sie keine Grenze gibt[1]). Ebenso begreift er, dass die Entstehung der sinnlich wahrnehmbaren Individuen die Konstanz der Potentia bedeutet, und dass auf diese Weise das Entstehen nicht abbricht[2]); dass er jedoch auch die zahllosen Individuen kennen sollte, ist offenbar etwas Unmögliches[3]). Ebenso behaupte ich, dass der hylische Intellekt keine generelle Perzeption inbezug auf die Einheit haben kann, also inbezug auf die Art und die Spezies. Da nämlich das Universale zu den von ihm umschlossenen Individuen in Beziehung steht, und andererseits der hylische Intellekt nach der voraufgegangenen Erörterung die Individuen als solche nicht begreifen kann, nämlich in ihrer Relation zum Universalen[4]), so kann der hylische Intellekt auch das Universale als solches nicht begreifen. Denn wer den einen Teil der Relation nicht begreifen kann, der hat auch von dem anderen Teile keinerlei Kenntnis, denn bei der Relation[5]) ist stets der eine Teil in der Definition des anderen enthalten; deshalb kann man sich den einen Teil ohne den anderen nicht vorstellen: Wer nicht weiss, was die Verdoppelung ist, der begreift auch nicht jene Einheit, die ihre Hälfte bildet. Wenn es sich aber so verhält, die Intelligibilia also Universalia sind, so vollzieht sich an ihnen ihre Perzeption durch den hylischen Intellekt entweder nach der Seite universaler Einheit oder universaler Vielheit — ein Drittes gibt es nicht. Da aber nach unserer Erörterung der hylische Intellekt das Universale in keiner dieser Arten perzipieren kann,

---

[1]) Vergl. hierzu Görland, Aristoteles und die Mathematik S. 90 ff., dazu Met. 1012a. Natorp, Platos Ideenlehre S. 402. Sophist. Widerlegungen, c. 22. Avicenna, ed. Horten, S. 299, 308, 453 ff.

[2]) P. sinnlos: ולזה תכלה ההויה.

[3]) Diese ganze Anschauung von der idealen Richtung des Unendlichen als dem „Progressus in indefinitum und Regressus in infinitum" geht auf Aristoteles zurück, bedeutet also einen platonischen Auftakt — nicht im Gegensatze zu Aristoteles, sondern in vollkommener Uebereinstimmung mit ihm. (Vergl. die von zahlreichen Belegen gestützten instruktiven Ausführungen Görlands a. a. O. S. 157 ff., 178 ff.).

[4]) d. h. als auszählbare Inhalte des Universalen.

[5]) Inbezug auf den so definierten Charakter der Relation vergl. besonders Averroes, Metaphysik, ed. Horten S. 98 ff., dazu S. 99, Anm. 1; ferner Prantl, a. a. O. S. 308, Anm. 35; 355 ff.; ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 471, Schahrastani, ed. Haarbrücker, S. 231.

so können die von ihm begriffenen Intelligibilia keine Universalia sein, das ist aber das Gegenteil der Annahme in der Behauptung. Wenn aber überhaupt der hylische Intellekt eine Perzeption vom Individuum hat, so gilt sie nicht von einem bestimmten Individuum, sondern von einem zufälligen[1]), ein solches aber existiert ausserhalb der Seele in actu, d. h. als Individuum (sc. und nicht als Genus, als Universales). Indessen wird dieses vollständig im folgenden erwiesen, ich meine, dass die Intelligibilia nur von den zufälligen Individuen gelten[2]).

Ferner: Bei eingehender Untersuchung zeigt sich, dass die Intelligibilia keine Universalia sind. Denn das Intelligibele ist entweder eine Vorstellung oder eine Wirklichkeit. Was nun die Vorstellung betrifft, d. i. nämlich die Definition, so kann sie offenbar nicht von einem Universalen gelten; wäre dies nämlich der Fall, so könnte dieses (sc. das Universale) nur eine Einheit oder eine Vielheit sein. Wie man es (sc. das Universale) aber auch annehmen mag, so bedeutet die Definition nicht das Wesen des einzelnen Individuums — ist doch das

---

[1]) Aus dieser Stelle geht klar hervor, dass מה stets als „bestimmt" zu übersetzen ist.

[2]) Vergl. hierzu Aristoteles, Anal. post. II, 19; dazu Kampe S. 112 ff. „Die Wahrnehmung geht auf das Allgemeine, z. B. den Menschen, aber nicht auf den Menschen Kallias." Die logische Wertung dieses Unterschiedes liegt darin, dass wir im ersten Falle den Einzelnen als die Resultante teleologisch bestimmter Konstanten mit Ausschaltung der Zeit-Raumrelation, im letzten Falle mit deren Einschluss betrachten. Dass natürlich im ersten Falle von einer wirklichen Wahrnehmung nicht mehr gesprochen werden kann, ist selbstverständlich. Nach Kampe beruht der Unterschied auf einer grösseren bezw. geringeren Beobachtungsintensität. Vielleicht geht auf dieses Problem der bei Avicenna geprägte Begriff des „Tier an sich" zurück. (Vergl. Prantl, a. a. O. S. 347 ff.; vergl. auch Averroes, Metaphysik, a. a. O. S. 65, Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 286 ff. Alfarabi, Phil. Abhandlungen, (Uebers.) 111, 6. Vergl. besonders Aristoteles, Phys. 209 b: τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ ἡ ὕλη οὐ χωρίζεται τοῦ πράγματος τὸν δὲ τόπον ἐνδέχεται. Dazu Tatarkiewicz, a. a. O. S. 62 ff. Es handelt sich also bei der ganzen Frage um die Beziehung zwischen dem σύνολον und dem ἕκαστον. Die Lösung musste Aristoteles schon deshalb verfehlen, weil zwischen beiden Begriffen niemals Identität herrschen kann. Vergl. meine Abhandlung: Die philos. Begründung des Judentums in Cohens Festschrift: Judaica, S. 80 ff.

einzelne Individuum etwas anderes[1]) als das es umfassende und umschliessende [Universale], und auch etwas anderes als die Vielheit von Individuen. Deshalb kann bei ihr (sc. der Vorstellung) die Universaldefinition überhaupt nicht Platz greifen, denn der Verschiedenheit von Dingen entspricht die Verschiedenheit der Begriffe[2]). Und wie der Begriff des Hauses dem des „Ziegel“ nicht inhärieren kann, der Begriff der „zehn“ nicht dem der „zwei“ (Ziegel u. zwei bilden Einzelindividuen im Begriffe des Hauses und der Zehn), so inhäriert der Begriff nach dieser Annahme dem Einzelnen überhaupt nicht; das ist selbstverständlich[3]). Andererseits ergibt sich aus dem Wesen des Begriffs, dass er das Wesen eines jeden einzelnen der Individuen definiert, mit welchen er verknüpft ist; also ist erwiesen, dass der Begriff kein Universales ist. Und ferner: Wäre der Begriff ein Universales, so müsste er eine Einheit bilden, denn bei dem Begriffe gibt es keine Vielheit, da man bei dem Begriffe „Mensch“ nicht sagen kann, dass er „redende Lebewesen“ bezeichnet, sondern ein „redendes Lebewesen“, woraus ersichtlich

[1]) Bei P. fehlt „etwas anderes“, wodurch der Sinn entstellt wird.

[2]) Hier scheint Gersonides platonische Bahnen im aristotelischen Sinne zu wandeln. (Vergl. Prantl, S. 126, S. 138 ff. (Indifferenzlehre), ferner Natorp a. a. O. S. 406); doch ist noch eine Auffassung möglich, wie sie uns bei Alfarabi begegnet s. Prantl, ibid. S. 305 ff.) „Dicit enim Alfarabius singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu . . . nach Alb. Magnus zu Anal. post. I, 1, 3, pag. 518 B (cit. a. a. O.), Horten, Die Metaphysik des Averroes, p. 54 ff., 66 ff.

[3]) Vgl. hierzu Aristoteles, Metaphys. 1034 a, b, 1035. Besonders wichtig: 1039a, 1040b und auch 1041b. Zum Ganzen vergl. Rolfes, Metaphysik S. 215, Anm. 65—70, Metaphys. 1023 b, 29 ff. Dazu Kampe S. 161. Brandis, Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen, S. 488, 493 ff. Razi, ed. Horten, S. 9: „Aus einer Häufung sinnlicher Wahrnehmungen kann nie ein Begriff entstehen. . .“ Ferner Tusi, ed. Horten, S. 175. An den Begriff der Idealzahlen, die wegen ihres transcendenten Charakters nicht addierbar seien (vergl. Met. 1040a, dazu Natorp, a. a. O. S. 420, 430), ist wohl hier nicht zu denken. Vergl. ferner Brandis', Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude, S. 70. Vergl. besonders Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 70, 33 ff. Avicenna, Metaph. a. a. O. S. 186 ff, 192 (die Zweiheit die geringste Grösse). Dazu Arist. Anal. post. II, 13. Metaphysik 1088 b. Dazu Görland, Arist. u. die Mathematik, S. 101 ff. Avicenna, a. a. O. S. 466 ff. Vattier, La logique du fils de Sina S. 332 ff., bes. S. 257 ff. Baumstark, a. a. O. Bd 1, S. 48.

ist, dass der Definition ein einzig Definiertes entspricht[1]). Wenn aber unter solchen Umständen erwiesen ist, dass der Begriff kein Universales nach der Einheitsseite hin bedeutet, so kann offenbar der Begriff kein Universales bedeuten.

Wir behaupten nun, dass der Begriff auch nach der „umschliessenden, umfassenden“ Seite (Vielheitsseite), also nach der Genus und der „Artseite“ hin, kein Universales bildet. Wäre nämlich der Begriff ein Universales, also eine Art oder ein Genus, so müsste er dies von seiten der Relation sein, denn gerade die Relation wird durch den Begriff gewonnen[2]), d. h. also die entsprechende Umschliessung, wie wir ja auch unter dem Begriffe „Knecht“ die Beziehung verstehen, die zwischen ihm und dem Herrn besteht, etwas Derartiges aber ist bei den Definitionen nicht möglich. Ferner ist erwiesen, dass jeder einzelne Teil (sc. als solcher) der Definition von dem Definierten unbedingt prädiziert werden muss[3]). Wäre nun der Begriff ein Universales, so würde sich hieraus ergeben, dass die Art mit ihrem Genus identisch wäre, was doch offenbar gänzlich absurd ist. Da nämlich der Mensch ein redendes Lebewesen ist, so wäre es auch richtig, dass der Mensch ein Lebewesen (sc. ausschliesslich) ist, dann aber wäre die Art mit ihrem Genus identisch[4]). Daraus aber würde folgen, dass die letzte Spezies mit dem äussersten Genus identisch wäre. Denn der Mensch ist ein Lebewesen, das Lebewesen aber definiert sich als „Ernährtes-Fühlendes“, also ist der Mensch ein Ernährtes. Und da die

---

[1]) S. Arist. Metaphys. 1054a, 29; dazu Prantl, Gesch. der Logik I, S. 221; ferner 1032, 1039a 1053, 959, 1016. Dazu Prantl, ibid. S. 236, Met. 1037 b, Prantl 237, ferner Kampe, a. a. O. S. 208 ff. Dazu Görland, Aristoteles und Kant S. 46 ff. Brandis, Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen, S. 478 ff., 493 ff., ferner Avicenna, Psycholog. ed. Landauer S. 413 (Uebers.) Avicenna, Metaphys. ed. Horten, S. 159.

[2]) An. post. 96a u. b, 97. Dazu Prantl, a. a. O. S. 339 ff. Kampe, S. 239 und 288 (Ident. zwischen Satz und Urteil).

[3]) Ueber den Gebrauch d. Wortes לקוח vgl. Guide I, S. 312, Anm. 3; vergl auch: מלות ההגיון, 8, 16. Nach Friedländer, arab. deutsch. Lexicon, S. 2: أخذ = verstehen, auffassen.

[4]) Diese Lesart nach O. Riv. und Leipz., bei P. fehlt die Stelle: „dann aber . . . Ernährtes“.

Definition des Ernährten[1]) „wachsender Körper“ ist, so ist der Mensch ein Körper, und so würde dies weitergehen, bis der Mensch als die letzte Spezies mit dem weitesten Genus identisch ist. Dies ist aber gänzlich absurd.

Aber auch als Wirkliches (sc. Wahres) kann es (sc. das Intelligibele) kein Universales sein. Denn das Wirkliche ist nur ein Urteil über die Vorstellung, und so geht die Vorstellung dem „Wirklichen“ vorauf[2]). Wenn es sich aber so verhält und doch erwiesen ist, dass die Vorstellung kein Universales ist, so kann auch das Wirkliche kein Universales sein[3]).

Und ferner: Aus dem Begriffe des generellen Urteils folgt, dass es nur insofern das Universale zum Urteilsgegenstande erhebt, als es selbst etwas Einschliessendes und Umfassendes ist, weil doch der Träger, über welchen es urteilt, nicht auf das entsprechende Universale hinweist. Würde nämlich sein Träger auf das Generelle hinweisen, das er umschliesst, so müsste dasjenige als pluralisierbar angenommen werden, was gar nicht pluralisiert werden kann. So weist beispielsweise unser Satz: Alle Menschen reden — auf eine Mehrheit von Menschen hin; deshalb wurde in diesem Urteile das Wort „alle“ gesetzt. Wird aber unter „dem Menschen“ die Art verstanden, so müsste in ihm (sc. dem Urteile) die Art als pluralisierbar gesetzt werden, während doch erwiesenermassen die Art nicht pluralisiert werden kann, und eine numerische Zweiheit nicht existiert. Mithin ist erwiesen, dass in einem generellen (allgemeinen) Urteile das S u b j e k t nichts Generelles und Umschliessendes ist (sc. kein Genus und keine Art), und so muss es ein unbestimmtes (סתמית)

---

[1]) P. hat folgende Lesart, ותיה גדר (החי st.) החוש שהוא נזון מרגיש הנה יהיה האדם הוא נזון.

[2]) Auch diese Anschauung geht auf falsch verstandenen Platonismus zurück, nach welchem die psychische und logisch-technische Organisation des Individuums ein Primäres gegenüber den Dingen bildet. Ueber den Unterschied zwischen ציור = تصور und אמות = تصديق vergl. S t e i n s c h n e i d e r, Alfarabi S. 147. P r a n t l, Gesch. der Logik, II, S. 335 und 396.

[3]) Siehe R o l f e s, S. 165, Anm. 39 u. 40. Vgl. B r a n d i s a. a. O. S. 476, 520. Metaphys. 1027 b, 1051 b, P r a n t l, I Bd. S. 117. ff.

Urteil sein, denn der Umfang ändert nichts an der Bedeutung des Subjekts, und das ist selbstverständlich.[1])

Es ergeben sich aber ferner viele Verkehrtheiten bei der Annahme, dass das allgemeine Urteil über das Allgemeine und Umfassende urteilt. — Erstens: Nach dieser Annahme dürfte doch das allgemeine Urteil nicht hinfällig werden, obgleich es auf kein einziges der Individuen zutrifft; denn das Allgemeine ist doch etwas anderes als das Individuum; was also individuell falsch ist, das braucht doch nicht generell falsch zu sein. Es kann etwas doch generell richtig sein, was bei einem seiner Teile falsch ist; so ist es beispielsweise richtig, dass Ruben ein Mensch ist, obgleich kein einziger seiner Teile ein Mensch ist. Das ist aber offenbar absurd; denn ein allgemeines Urteil wird schon hinfällig, wenn es auf ein einziges Individuum nicht passt, geschweige denn auf jedes einzelne Individuum.[2]) — Ferner: Es ergibt sich doch aus dieser Annahme, dass das allgemeine Urteil zu keiner Zeit richtig ist. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste das Ausserseelische mit dem, was im Intellekt ist, übereinstimmen, denn so entspricht es der eigentlichen Definition des „Wahren.“[3]) Nun

---

[1]) Vergl. Logica Maimunis nach Achitubs Uebersetzung, ed. Chamizer, in Cohens Festschrift „Judaica“ S. 428 ff. כאמרנו האדם כותב נקרא זו הגזרה סתמית ר״ל שהיא פרוזה ולא נקשרה בחומה. Vgl. Schahrastani, ed. Haarbrücker, S. 218. Die Quelle hierfür ist Anal. pr. I, 1. 24a 17—20. Vergl. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, Tl. I, S. 159 und Anm. 1. Ferner Vattier, La logique du fils de Sina (1758), S. 38 ff.

[2]) Vergl. Anal. post. I, 4, 73 b καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὰ ὑπάρχει. Dazu Kampe, S. 163 ff.

[3]) Vergl. hierzu Averroes, Metaphysik ed. Horten S. 9: „Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist ein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Aussenwelt (so dass also diese beiden ordines parallel und kongruent sind)“. Vergl. ferner S. 66 ff. (25). „Es ist nach diesen Erläuterungen erforderlich, die universellen Dinge zu betrachten und uns die Frage zu stellen, ob sie als „Dinge“ real existieren können oder nicht, d. h. ob in ihnen die Möglichkeit vorhanden ist, dass sie in sich bestehen, ausserhalb der Seele“ . . . „Nehmen wir z. B. an, das Universelle existiere real in seinen Individuen (als Inhärens) ausserhalb der Seele, dann kann die Universalität dieses Begriffes in der Vielheit der Individuen sich eventuell in zweifacher Weise verhalten. . . . Der zweite Fall lautet: Das Universelle existiert in seiner Gesamtheit real in jedem einzelnen Individuum . . . Ferner ergibt sich Folgendes: Nachdem wir zu-

aber ist erwiesen, dass nach dieser Annahme dieses Urteil für das Ausserseelische nicht zutrifft, denn es urteilt über das Allgemeine, das Allgemeine existiert aber nicht als Umfassendes und Umschliessendes ausserhalb der Seele.[1]) Denn ausserhalb der Seele existieren in Wahrheit nur die Individuen, während über diese das generalisierende Urteil gar nicht nach unserer Annahme entscheidet, denn das Urteil über die Zehn ist kein Urteil über die Zwei als einen Teil von ihr, das Urteil über das Haus ist kein solches über den Ziegel als einen Teil des Hauses. Das ist aber absurd, denn aus dem Begriffe des wahren allgemeinen Urteils folgt, dass es zu jeder Zeit richtig ist, wie wir sagen: Alles Lebende fühlt, denn dieser Satz trifft für jedes existierende Lebewesen zu. — Ferner: Aus dieser Annahme muss sich doch ergeben, dass alle mathematischen Figuren falsch sind, so sie von einer Sache erweisen, dass sie einer anderen Sache gleich, oder kleiner oder grösser ist. Nehmen wir beispielsweise den Satz an: Die Winkel eines Dreiecks betragen zwei Rechte. Würden wir nun glauben, dass dies Dreieck unendlich viele Einzeldreiecke enthielte, so wäre der Satz falsch, denn wenn seine Winkel zahllos sind, so können sie nicht zwei Rechte betragen. Wenn aber jemand sagte, dass unter rechten Winkeln jene zu verstehen sind, die alle einzelnen rechten Winkel enthalten, die auch eine unendliche Vielheit involvieren, und dann das e i n e Unendliche (sc. der Dreiecke) gleich dem an-

---

gegeben haben, dass diese universellen Begriffe ausserhalb der Seele real existieren, folgt notwendig, dass für sie andere universelle Begriffe zweiter Ordnung existieren und zwar ebenfalls a u s s e r h a l b der Seele. Durch diese wird das e r s t e Universelle ein begreiflich Fassbares. Das Universelle zweiter Ordnung muss dann wiederum ein solches dritter Ordnung haben, und so geht die Reihe ins Unendliche fort. Diese Schwierigkeit besteht nicht gegen unsere Aufstellung, wenn wir annehmen, dass das Universelle (nur) im Verstande existiert. . . (S. 69). Jemand könnte folgende Schwierigkeit aufstellen: Die universellen Begriffe enthalten keine W a h r h e i t. Sie seien nur erfunden und u n w a h r; denn das W a h r e, wie es in dem Buche von dem Beweise (der zweiten Analytica) bewiesen wurde, ist dasjenige, das in der Ewigkeit (dem „aevum") existiert, und zwar ebenso wie es ausserhalb des denkenden Geistes beschaffen ist". Vgl. B r a n d i s, Arist. s. a. Z. S. 350 ff. A v i c e n n a, Metaphys. a. a. O. S. 78.

[1]) Arist. de anima 5, 10. Dazu Görland, Arist. u. d. Math. S. 207.

deren Unendlichen (sc. der Winkel) wäre, so ist dies falsch, denn die Gleichheit greift nur bei Endlichkeiten Platz. [1]) Und ferner: Da doch seine Winkel zwei Rechte betragen, und die Doppelheit der 2 R gleichfalls eine unendliche Zahl (sc. von Einzelwinkeln) einschliesst, so wäre doch die eine Unendlichkeit gleich dem Doppelten der anderen Unendlichkeit, was offenbar absurd ist. [2]) So ist ersichtlich, dass es falsch ist, wenn die Figuren erweisen, dass die eine Sache kleiner oder grösser als die andere ist. Denn man kann nur dann von einer Sache sagen, dass sie kleiner oder grösser als eine andere ist, wenn eine von beiden oder beide endlich sind. Wenn das Subjekt generell ist, so muss auch das Prädikat generell sein; denn wenn das Prädikat individuell ist, so muss auch das Umfassende (sc. Subj.) individuell sein, dies lässt sich aus den Urteilen erweisen, die zwischen Prädikat und Subjekt eine bejahende Beziehung stiften. Bilden aber Subjekt und Prädikat umfassende Universalia, dann ist jedes einzelne von ihnen unendlich, und keines von ihnen kann kleiner oder grösser als das andere sein. [3]) — Ferner: Nach dieser An-

---

[1]) Vergl. Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 202 ff. 167, dazu S. 185. In dieser Beziehung scheint also Gersonides in Uebereinstimmung mit Aristoteles der Meinung zu sein, dass das Unendliche kein Dasein, sondern eine unendliche Aufgabe bedeutet (Vergl. Görland a. a. O.; ferner Prantl, Physik, S. 492, Anm. 28).

[2]) Gersonides identifiziert hier ohne weiteres den geometrischen Begriff mit dem biologischen. Dass er sich hierdurch von Aristoteles entfernt, ist ihm offenbar entgangen. Der geometrische Begriff ist auch bei Aristoteles kein durch abstraktives Denken gewonnenes Gebilde, sondern der Inbegriff der unendlich vielen Funktionen, die auf dem Wege konstruktiver Synthese zu realisieren sind. Man kann deshalb mit vollem Rechte sagen: In dem Dreieck an sich sind unendlich viele Dreiecke enthalten, sofern es die unendlich grosse Fülle konstruktiver Realitäten bedeutet. Einer solchen Interpretation widersetzt sich jedoch der biologische Begriff, da für seine Genese nicht die reine Anschauung, die noetische Hyle, die logische Voraussetzung bildet, sondern die in dem sinnlichen Einzelmaterial gegebene, konkretisierte (vergl. Görland, Aristoteles und Kant, S. 24 ff), die der konstruktiven Spontaneität eine unüberschreitbare Grenze setzt.

[3]) Vergl. Anal. pr. I, 14, 22, 23; Anal. post II, 13. „Von dem, was einem einzelnen Dinge immer innewohnt, erstreckt sich Manches auch auf andere Dinge, nur nicht ausserhalb der Gattung . . ," ferner cap. 14. Die in den erwähnten Belegen ausgesprochene Theorie der aristotelischen Urteils-

nahme muss es doch Kräfte und Anlagen geben, die niemals aktuell werden. Denn viele Prädikate in den allgemeinen Urteilen bilden Specifica für die Subjekte, einige Specifica aber sind Kräfte und Anlagen, wie in unseren Sätzen: Jeder Mensch redet, jedes Tier empfindet. Wäre nun das Urteil in solchen Schlüssen nur für das Allgemeine giltig, insofern es das Umfassende und Umschliessende bildet, so könnten diese Anlagen niemals aktuell werden, denn das Tier als Universales hat beispielsweise niemals eine Empfindung in actu. Das ist aber offenbar absurd, denn in dem Buche περὶ κόσμου ist doch erwiesen, dass zu einer bestimmten Zeit alles Potentielle aktuell wird.[1]) — Ferner: Wären die Subjekte und Prädikate

bildung hat zweifellos dem Gersonides als Vorlage gedient. Der Sinn dieser Theorie hängt aufs innigste mit dem metaphysischen Systeme des Aristoteles zusammen (Vergl. Prantl, I, 143, Trendelenburg, elem. logic. Arist. S. 58ff.), demzufolge das Urteil nichts als eine logisch funktionale Nachbildung der Wirklichkeit ist (Vergl. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, S. 113 ff.). Nun ist ja hinreichend bekannt, dass bei Aristoteles der ganze Kosmos einen teleologisch bestimmten Prozess markiert, indem ein geordneter Stufengang vom Niederen zum Höheren stattfindet (vergl. Jürgen Bona Meyer, a. a. O. S. 494: „Im letzten Grunde sahen wir im Aristoteles immer das Bemühen hervortreten, die Grundsätze der Stufenordnung auf seine ganze Weltanschauung und besonders auf seine Lehre von den Elementen zurückzuführen. Vgl. auch Siebeck, Aristoteles, S. 59 u. A.). Es ist deshalb Maier im Rechte, wenn er S. 169 a. a. O. behauptet: „Die Aristotelische Lehre vom allgemeinen und partikulären Urteile ruht also zuletzt auf der Voraussetzung eines fertigen Systems von über- und untergeordneten Begriffen, dem zugleich reale Bedeutung zukommt, und sie findet diese Voraussetzung in den allgemeinen Wörtern der Sprache erfüllt". Danach kann also im „bejahenden Urteile nur von einer Unter- und Einordnung die Rede sein – einem Verfahren, das unbedingt verbietet, Subjekt und Prädikat Unendlichkeitscharakter zu prädizieren (vgl. Maier, S. 168ff.). Wenn aber Aristoteles nach Met. 1008a, Anal. post. I, 25 „das bejahende Urteil gegenüber dem verneinenden als das frühere und bekanntere Urteil bezeichnet und das letztere durch das erstere bewiesen werden lässt" (Maier, S. 129), so lässt sich auch verstehen, weshalb Gersonides nur uuf die Theorie der bejahenden Urteile zurückgreift.

[1]) De coelo I, 12, 281 b. „Διωρισμένων δὲ τούτου λεκτέον τὸ ἐφεξῆς. εἰ δή ἐστιν ἔνια, δυνατὰ καὶ εἶναι καὶ μή, ἀνάγκη χρόνον τινὰ ὡρίσθαι τὸν πλεῖστον καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μή. λέγω δ' ὃν δυνατὸν τὸ πρᾶγμα εἶναι καὶ ὃν δυνατὸν μὴ εἶναι καθ' ὁποιανοῦν κατηγορίαν."

in diesen Schlüssen Generalia, wie sich solches aus der Annahme ergibt, so wäre die Prädizierung des Genus für die Spezies falsch, denn die Spezies ist nicht mit ihrem Genus identisch, sonst müssten wir beispielsweise sagen: Der Mensch ist ein lügnerisches Lebewesen; das ist aber offenbar absurd. Unter solchen Umständen ist erwiesen, dass das generelle Urteil nicht über das Generelle als solches entscheidet, nämlich nach der Seite seiner Einheit hin. Wir behaupten auch, dass das Generelle nicht über das Generelle nach seiner Vielheit[1]) hin urteilt, insofern ein einziges Urteil alle Vielheiten zusammen beträfe. Das lässt sich aus unserer früheren Erörterung erweisen, wonach nämlich das allgemeine Urteil nicht über das Allgemeine als solches urteilt, denn alle Fehlschlüsse, die sich aus jener Annahme ergeben, folgen aus dieser Annahme (sc. dass das allgemeine Urteil über das Vielheitsuniversale entscheidet.) Eine Ausnahme bildet nur der von uns zuletzt erwähnte Fehlschluss: Wenn das Subjekt das Allgemeine im allgemeinen Urteil involviert, so muss eine Pluralisierung dessen angenommen werden, was die Pluralisierung ausschliesst. Nach der oben erwähnten Annahme würde sich dieser Fehlschluss nicht ergeben, denn das Subjekt weist doch nach dieser Annahme auf das Individuum hin, während der Kollektivcharakter alle Individuen insgesamt (einheitlich) umschliesst.

Was jedoch die übrigen von uns aufgezählten Fehlschlüsse betrifft, die sich nach jener Annahme ergeben, so folgen diese auch aus der letzten Annahme; das zeigt sich bei geringem Nachdenken. Wir wollen dies aber bei einem von ihnen beweisen, damit es für den Leser unserer Worte klar wird, wie sich die Absurditäten aus dieser Annahme ergeben. Wir behaupten nun[2]): Aus dieser Annahme folgt doch, dass das allgemeine Urteil nicht hinfällig wird, wenn es inbezug auf eines der Individuen falsch ist; denn dieses entscheidet über sie in ihrer Gesamtheit, und es braucht deshalb nicht für jedes einzelne Individuum richtig zu sein, was für die Gesamtheit der vereinigten Individuen richtig ist. Auf eben dieselbe Art lässt sich erweisen, dass sich aus dieser Annahme auch die übrigen Ab-

[1]) P. lässt die Worte „nach seiner Vielheit . . erweisen“ aus.

[2]) P. und O. haben ונאמר.

surditäten ergeben. Wenn es sich aber so verhält, so trifft das allgemeine Urteil offenbar über das Allgemeine keine Entscheidung, weder nach der Einheits- noch nach der Vielheitsseite hin, obgleich es über sie eine einzige Gesamtentscheidung fällt. Entscheidet deshalb das allgemeine Urteil über das Allgemeine, so trifft es diese Entscheidung nach der Vielheitsseite hin, obgleich es über jedes einzelne Individuum urteilt. Trifft deshalb das allgemeine Urteil für das Allgemeine eine Entscheidung, so kann folgende Alternative Platz greifen: Entweder urteilt es über das Allgemeine, insofern es einen einzigen Umfang bedeutet, oder insofern es eine Vielheit bedeutet. Urteilt es nach der Vielheitsseite hin, so muss es entweder über sie ein einziges Gesamturteil fällen oder einzelne Teilurteile. Da aber erwiesen ist, dass es weder ein Einheitsurteil des Umfangs, noch ein Vielheitsurteil fällen kann, obgleich es ein einziges Gesamturteil über die Vielheiten fällt, so bleibt nichts anderes übrig, als dass es über jeden einzelnen Teil ein Urteil abgibt. Da aber die Vielheit als abgegrenzten Teil des möglichen Urteils nur das Individuum enthält, so kann es nur über jedes einzelne Individuum urteilen[1]). Dass aber die Vielheit als Gegenstand des Urteils keinen anderen bestimmten Teil als das Individuum enthält, lässt sich aus jenen Urteilen erweisen, deren Subjekt die höchste Art enthält, wie unser Satz: Jeder Mensch redet; denn die menschlichen Individuen unterscheiden sich nicht durch organische Bestimmtheiten derartig von einander, dass über ihre verschiedenen Klassen ein einziges Gesamturteil gefällt werden kann, zumal es doch selbstverständlich ist, dass der Sinn unseres Satzes: Jeder Mensch redet — dahin geht, dass jedes einzelne menschliche Individuum redet.

Wie es sich nun mit den Urteilen verhält, deren Subjekt die oberste Art bildet, so verhält es sich auch mit den übrigen Urteilen. Nehmen wir nämlich an, dass sie in den Gattungsurteilen über die einzelnen Teile der Gattung urteilen[2]), so dass der betreffende Teil eine bestimmte Klasse der Urteilsgegenstände bildet, wie etwa eine der von jener Gattung befassten Arten, so würden aus dieser Annahme dieselben Fehl-

[1]) S. **Avicenna**, Metaph. S. 295. [2]) P. hat nicht שופטות.

schlüsse resultieren, die sich früher aus jener Annahme ergaben, dass das allgemeine Urteil über die Vielheit ein einziges Gesamturteil fällt, das ist selbstverständlich. Wenn es aber feststeht, dass das Generalurteil über jedes einzelne der von ihm umfassten Individuen urteilen muss, so lässt sich erweisen, dass die allgemeinen wahren Intelligibilia ebenso ausserhalb wie innerhalb der Seele existieren. Das ist aber gerade das Gegenteil von dem, was sie in der von uns diskutierten Annahme behaupteten. Denn das Urteil trifft keine Entscheidung über die Existenz des Subjekts, wohl aber über die Existenz des Prädikats für das Subjekt oder über seine Nichtexistenz (sc. für das Subjekt), und dies ist selbstverständlich. Ist dies aber der Fall, so entspricht die Existenz des Ausserseelischen der des Seelischen. Denn jedes ausserseelische Individuum, das zu den Individuen dieses allgemeinen Urteils gehört, existiert mit dem Subjekte (sc. also ausserseelisch) genau so, wie jenes Urteil über es (sc. seelisch) entscheidet, und auf diese Weise stimmt dieses Urteil ständig für das Ausserseelische. Es stimmt also in Wahrheit genau mit dem Ausserseelischen überein. Denn wenn es für die ausserseelisch existierenden Individuen richtig ist, so kann es auch für alle anderen (sc. nicht existierenden) stimmen, und so ad infinitum. Ebenso verhält es sich mit der Existenz der ausserseelischen Individuen (sc. ohne ihre Beziehung zu einem Subjekt); ich meine nämlich: Existiert nur eine bestimmte Anzahl von ihnen, so können auch die übrigen existieren – ad infinitum. (sc. Die Teilexistenz spricht nicht gegen die Allexistenz).[1])

[1]) Zum Verständnis dieses ganzen Raisonnements hat man sich klar zu machen, welche Tendenz hierin Gersonides verfolgt. Der Disposition seines Buches entsprechend will er beweisen, dass der hylische bezw. menschliche Intellekt dadurch unsterblich werden kann, dass er sich selbst im Laufe des Lebens durch Perzeption von Intelligibilien in ein Intelligibeles verwandelt. Fraglich bleibt nur, ob eine solche Transformation aus logisch-metaphysischen Gründen möglich ist. Die Gegner dieser Transformationstheorie setzen im Anschluss an Aristoteles der Perzeptionskraft des hylischen Intellekts zweifache Schranken: Auf der einen Seite kann der hyl. Intellekt das bestimmte Einzelding nicht perzipieren, weil dies als absolute Substanz überhaupt nicht perzipierbar ist. Auf der anderen Seite kann er auch nicht die intelligibelen Substrate der Gegenstände perzipieren, da diese als Universalia (s. S. 132) nur potentiell existieren. Was nun

Wenn aber jemand sagt: Es ist doch ein Unterschied

den ersten Einwand betrifft, so glaubt ihn Gersonides insoweit entkräften zu können, als er zwischen bestimmtem und zufälligem Einzelding unterscheidet (Vergl. S. 138 und Anm. 2). Das bestimmte Einzelding ist der durch den Hinweis der Interjektion zu charakterisierende Gegenstand unmittelbarer Empfindung, das zufällige der von mehreren empfundenen Einzelgegenständen abstrahierte empirische Begriff. Wenn G. freilich glaubt, dass ein solcher Begriffsgegenstand existiert, so macht er sich keines geringeren Widerspruchs schuldig, als dass er jetzt teleologische Kategorien restlos mit wahrnehmbaren Gegenständen identifiziert, während er vorher die unmittelbare Perzeption wahrnehmbarer Gegenstände deshalb bestreitet, weil sie doch nicht als der adäquate Ausdruck teleologischer Kategorien figurieren. Inbezug auf den zweiten Einwand bemüht er sich zu beweisen, dass die Prädikationen allgemeiner Urteile keinen Universalcharakter besitzen; sie sind deshalb endlicher Natur und existieren aktuell. Die Beweisgänge bewegen sich durchaus in aristotelischen Bahnen, nur da, wo die rein logische Beweisführung versagt, nimmt Gersonides seine Zuflucht zur Metaphysik, wenn er etwa die logisch verwirkte Aktualität der Prädikate mit Hilfe des aktiven Intellekts wieder rehabilitiert (S. 154). Vergl. auch Endnote B.

Noch stärker ist seine Uebereinstimmung mit Aristoteles in der Lehre vom Urteile. Gersonides ist der Meinung, dass im allgemeinen Urteile über die Vielheit derartig prädiziert wird, dass jeder einzelne Teil der Vielheit von dem Urteile betroffen wird. Die gleiche Anschauung begegnet uns in der Metaphysik, 1023 b 29—32: „. . . denn was *καθόλου* (vom Ganzen, gleich allgemein) und *ὅλως* (ganz, gleich allgemein) ausgesagt wird, als ob es ein *ὅλον* (Ganzes) wäre, ist darum so *καθόλου* (allgemein), weil es vieles umfasst, insofern es nämlich von jedem einzelnen ausgesagt wird und alle einzelnen eins sind. So ist es z. B. derselbe Begriff, der Mensch, Pferd und Gott umfasst, weil alle lebende Wesen sind." Dazu bemerkt Maier a. a. O. S. 165: „In der Tat umfasst das Allgemeine dadurch, dass es die Fähigkeit hat, von vielem ausgesagt zu werden, dieses Viele in der Weise, dass dabei doch die zusammengeschlossenen Elemente selbständige Einheiten bleiben und nur in diesem Sinn ist es ein Ganzes." Ueber die Beziehungen zwischen ὅλος, γένος und μέρος vergleiche auch den syr. Commentar des Anonymus Vaticanus zur Εἰσαγωγή des Porphyr (cit. bei Baumstark, Aristoteles bei den Syrern, Bd. I S. 48):

ܟܠܐ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܗܘ ܓܢܣܐ ܗ̄: ܐܝܟ ܕܠܡ̈ܠܬܐ ܕܗܘ ܕܟܠܐ ܫܠܡܝܢ
ܐܦ ܡܫܡܠܝܐ ܠܗ. ܡܬܐܡ̈ܪܢ ܗܘ ܐܦܢ ܟܠܐ ܡܬܐܡܪ ܗܘ ܓܝܪ ܓܢܣܐ.
ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪܝܢ ܓܢܣܐ ܟܠܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܡܬܐܡ̈ܪܢ ܕܝܠܗ ܟܠܐ
ܡܬܦܠܓܐ ܗ̄ܘ ܕܡܬܦܠܓ ܡܢ ܡܢܘ̈ܬܐ ܐܘܟܝ ܡܢܘܬܗܝܢ ܠܫܘܝܘܬܗ ܟܠܗ
ܟܠܗܝܢ ܡܢ ܡܢܘ̈ܬܐ. ܓܢܣܐ ܕܝܢ ܐܦ ܡܢܘܬܗܝܢ ܟܠܗ ܟܠܗܝܢ

zwischen dem Intelligibelen eines allgemeinen Urteils und dem

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Nicht minder a r i s t o t e l i s c h ist der Satz der G e r s o n i d e s : Das Urteil trifft keine Entscheidung über die Existenz des Subjekts, wohl aber über die Existenz des Prädikats für das Subjekt (S. 148). . . . Vergl. hierzu M a i e r a. a. O. und die von ihm zitierten Belege aus de interpr. c. 7. 17 a 38—63, 17 b 5 f. „Ist das Urteil über ein Allgemeines allgemein, so tritt die quantitative Bestimmung nicht etwa zum Prädikat; sie steht vielmehr beim Subjekt. Ein derartiger Satz hat jedoch nichts anderes zum Gegenstand als die allgemeine Geltung der Verbindung bezw. Trennung von Prädikats- und Subjektsbegriff. Und Aristoteles verkennt nicht, dass in diesen Fällen die zunächst an den Subjektsbegriff sich anschliessenden Bestimmungen „aller (der ganze)" oder „keiner" Momente sind, die nun doch in genauerer Verbindung mit der im Urteile zur Vollziehung kommenden Synthese oder Diärese selbst treten . . . . ja er weist deutlich genug darauf hin, dass in den allgemeinen Urteilen über Allgemeines eigentlich eine Synthese der Bejahung bezw. Verneinung mit dem Begriff „allgemein" vollzogen wird. . . ." Vergl. auch P r a n t l, Bd. I, S. 140 ff., 142 und 145. Aristotelisch ist auch des G e r s o n i d e s Ansicht von der D e f i n i t i o n, dass sie „auf das Wesen eines Individuums als seine Substanz hinweist (S. 152). (Vergl. anal. post. II, 3 90 b 16; dazu K a m p e mit Belegen S. 208 ff.) Die Grundtheorie all dieser Ausführungen liegt natürlich in dem aristotelischen Philosophem, dass die Ideen bezw. Universalien im Gegensatze zu Plato den Dingen i m m a n e n t, nicht t r a n s c e n d e n t sind. (Vergl. de an III, 7, 8. A l f a r a b i, philos. Abh. ed. Dieterici, S. 20, 16): وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات. Vergl. S c h a h r a s t a n i, 360 (230).

Daher kommt es denn auch, dass das allgemeine Urteil nur eine auf dem Wege der Verbindung bezw. Trennung zu realisierende N a c h b i l d u n g, aber keine N e u e r z e u g u n g von Elementen bedeutet. Man sieht also klar, dass sowohl bei Aristoteles als auch bei Gersonides die Logik von der Metaphysik ihre Direktiven erhält — eine Anschauung, von der freilich M a i e r (S. 212) inbezug auf Aristoteles das Gegenteil behauptet.

ausserseelisch Existierenden, weil es mit einem Schlage über die unendlich vielen Individuen entscheidet, während das von ihnen ausserhalb der Seele Existierende endlich ist — so erwidern wir ihm: Es urteilt überhaupt nicht von seiten seiner intelligibelen Natur über die vielen Individuen, denn das Intelligibele hat von dem Individuum als Gegenstand der Mehrheitsbildung keine Vorstellung; in Wirklichkeit begreift es (sc. das Intelligibele) das Individuum nur als zufälliges, nicht als ein bestimmtes (sc. Individuum), dagegen kommt es vor, dass im allgemeinen Urteil auf die bestimmte Mehrheit hingewiesen wird, die sich in der Zusammensetzung des Intellekts mit den Sinnen vollzieht, wie es Aristoteles im Buche der Seele [1]) erwiesen hat. Wenn es sich aber so verhält, so fällt offenbar das Intelligibele als solches kein Urteil über die unendlich vielen Einzelindividuen, wohl aber über ein Individuum allein, insofern es ein solches zufällig ist, derartiges aber existiert doch ausserhalb der Seele. Und ferner: Dieser Zweifel (sc. der soeben erwähnte Einwand) hätte wirklich etwas für sich, wenn das Urteil derartige unendlich viele Individuen beträfe, die simultan existieren. Indessen [2]) entscheidet es nach dem Vorausgeschickten über die Existenz überhaupt nicht, geschweige denn über die simultane Existenz, wohl aber entscheidet es darüber, dass mit jedem der von ihnen existierenden Individuen ein Prädikat affirmativ verbunden ist, wenn das Urteil affirmativ ist, dagegen negativ, wenn das Urteil negativ ist, dies trifft ständig für das Ausserseelische zu. Wenn es sich aber so verhält, so ist offenbar die Urteilsweise des unendlichen Urteils mit der Existenz des ausserseelisch Unendlichen (sc. der unendlich vielen Einzeldinge) verknüpft. So aber jemand sagt: Es ist doch ein Unterschied zwischen dem Intelligibelen des allgemeinen Urteils und dem ausserseelisch Existierenden — weil doch das Intelligibele eine Vorstellung von den Individuen hat, über welche es ein Gesamturteil fällt, obgleich sie nicht zusammen ausserhalb der Seele existieren — so er-

[1]) III, 7 u. 8. Vergl. von Kirchmann, S. 187, Anm. 280. Dass freilich auch die bestimmte Mehrheit nichts anderes als eine Einzelheit ist, hat G. übersehen. Vergl. Cohen, a. a. O. 143, 29; 144, 4 u. v. a. St.

[2]) Bei P. fehlt die Stelle von „indessen“ bis „simultane Existenz.“

widern wir, dass dies falsch ist, denn das Intelligibele als solches hat — nach dem Vorausgeschickten — von einer Vielheit der Individuen überhaupt keine Vorstellung.

Wenn dies aber feststeht, ich meine, dass jedes Intelligibele entweder eine Vorstellung oder eine Realität ist, und erwiesen ist, dass keines von ihnen generellen Charakter hat, dass es aber von dem zufälligen Individuum gilt, so ist offenbar die Meinung, dass die Intelligibilia Universalia sind, falsch. Auch haben wir erwiesen, dass das Intelligibele nichts anderes zu sein braucht als das Existierende, wenn auch das Allgemeine in bestimmter Art in dem generellen Urteil enthalten ist; das ist aber das Gegenteil dessen, was man aus jenem Argumente gefolgert hat. Da nun das Intelligibele nur für das zufällige Individuum gilt, so gewinnen wir das Intelligibele aus den Sinnen in Verbindung mit den Perzeptionen [1]); dies geschieht aber so, dass der Intellekt von dem sinnlich wahrnehmbaren Individuum jene von ihm begriffenen Attribute abstrahiert, um derentwillen sich die Pluralbildung vollzog.

Was jedoch die zweite der erwähnten Behauptungen betrifft, dass nämlich die Intelligibilia eine universale Natur hätten, diese aber in den ausserseelischen Individuen nur potentiell existiert, und deshalb das Intelligibele etwas anders als das Existierende sei, so ist auch dieses nicht richtig. Denn die Natur des Universalen [2]) muss in actu in jedem der einzelnen Individuen existieren, mit welchen sie vereinigt ist. Die Natur des Allgemeinen [3]) ist nämlich entweder eine Definition oder der Teil einer solchen; die Definition aber weist auf das Wesen eines Individuums als seine Substanz hin. Die Substanz aber existiert in dem Träger [4]) der Substanz aktuell, nicht potentiell, denn wäre dem nicht so, so müsste jede Sache substantiell nur in potentia sein, mithin wäre die Sache sich selbst entgegengesetzt, (sc. da sie doch zweifellos in actu existiert), denn Potentialität und Aktualität schliessen einander aus, das wäre aber gänzlich absurd. Mithin muss offen-

[1]) Bei Riv. u, Leipz. התשנות. Zur Sache: S. 149.

[2]) Nur P .hat richtig den Zusatz: הכולל. Zur Sache siehe Endnote B.

[3]) Hier fehlt allein bei P: הכולל, statt dessen זה הטבע. S. Averroes, Met. S. 13.

[4]) P. richtig: בבעל העצמות, falsch bei O. u. Riv. בכל עצמות.

bar das Universale aktuell in jedem derartigen Individuum existieren, mit welchem diese Natur vereinigt ist. Ueberhaupt gilt Folgendes: Wie die Farbe aktuell im Träger der Farbe existiert, obgleich mit ihr noch andere Dinge an Akzidenzien und Substanz verbunden sind, so ist auch das Wesen im Träger des Wesens aktuell, obgleich mit ihm noch andere Dinge vermischt sind, denn mit den einzelnen Individuen sind ja Akzidenzien verbunden.[1]) Und ferner: Das Universale bildet doch sein[2]) Wesen, das Wesen jedoch, das eine Sache zum Träger des Wesens macht, existiert in actu, d. h. man kann deshalb von ihm sagen, dass es aktuell existiert, weil es ihr (sc. der Sache) Wesen bildet. Nun aber ist erwiesen[3]), dass eine Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft im Interesse einer bestimmten Sache ausstattet, weit mehr von dieser Eigenschaft beherrscht sein muss, als die um ihretwillen mit jener Eigenschaft qualifizierte; so wenn beispielsweise das Auge den Sokrates mit der Eigenschaft des Sehens ausrüstet, muss das Auge die Eigenschaft des Sehens weit eher besitzen als Sokrates. Wenn es sich aber so verhält, so hat das Wesen (sc. an sich) weit eher Anspruch auf den Namen aktuelle Existenz, als das Wesen[4]), das mit jenen die individuelle Existenz bedingenden akzidentellen Attributen verknüpft ist, das ist aber gerade das Gegenteil dessen, was in der Behauptung gesagt wird. Und ferner: Alles, was an Attributen und Akzidenzien in einem Individuum existiert und dieses hierdurch zu etwas Besonderem macht, existiert in ihm nur deshalb aktuell, weil es durch sein Wesen existiert, woraus sich ergibt, dass das Wesen weit eher Anspruch auf den Namen Existenz hat, als die Attribute und Akzidenzien. Dies hat bereits Aristoteles (Met. VII, 3) erwiesen, und deshalb sagt er, dass die Existenz zuerst von der Substanz prädiziert

[1]) Text nach O., bei Riv. und Leipz. findet sich die Lesart: ואף על פי שהוא מעורב בו עם דברים אחרים רצה לומר שכבר ימצאו באיש ואיש מהאישים מקרים דבקים עמו. Bei P. lautet die Lesart: ואעפ״י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ממקרים ועצם כן המהות הוא בבעל המהות בפועל. ואעפ״י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ממקרים ועצם כן הוא המהות בפועל ואעפ״י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ר״ל.

[2]) Riv. u. Leipz. המהות אשר לו.

[3]) Text nach Riv. u. Leipz. P. u. O. korrupt.

[4]) O. und P. richtig: מהמהות, Riv. u. Leipz. חמהות.

werden muss; wird sie aber den Akzidenzien beigelegt, so wird sie ihnen a posteriori wegen ihrer durch die Substanz bedingten Existenz zugesprochen. Ist dies aber der Fall, so ist erwiesen, dass das Wesen im Träger[1]) des Wesens in actu existiert.

Was nun die dritte der Behauptungen betrifft, dass alles, was von den Intelligibilien ausserseelisch existiert, kein Intellekt ist, während es im hylischen Intellekte Intellektcharakter hat und hierdurch mit dem ausserseelischen Intelligibelen[2]) nicht identisch ist — so ist im Vorhergehenden bereits das Fehlerhafte dieser Behauptung erwiesen, denn es wurde doch erhärtet, dass das von den Intelligibelen ausserseelisch Existierende insofern Intellekt ist, als es im aktiven Intellekt existiert[3]). (Metaph. Grund). Wenn es sich aber so verhält, so geht offenbar aus diesen Behauptungen nicht hervor, dass die Intelligibilia aus sich selbst entstehen, weil sie im hylischen Intellekt entstanden sind. Was nun ihre weitere Behauptung im dritten Argumente betrifft, dass nämlich diese Intelligibilia hylisch und nicht separat seien, so ergibt sich auch dieses nicht aus dem Motiv, aus welchem sie es folgern. Sie stellen nämlich hierbei zwei Argumente auf: Erstens: die Entstehung der Intelligibilia im hylischen Intellekte hängt mit einer substantiellen Veränderung zusammen, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist und zweitens: Bei der Pluralisierung der Träger nehmen sie an dieser Pluralisierung teil[4]). Was nun das erste Argument betrifft, so zeigt sich bei geringem Nachdenken, dass es falsch ist. Denn die Entstehung der hylischen Formen hängt mit einer bestimmten Veränderung substantiell zusammen, sie existieren deshalb nur unmittelbar nach vollzogener[5]) Veränderung. So entsteht beispielsweise die Farbe, die sich in der Potenz des Beschauers realisiert, unmittelbar nach der Affiziertheit des

[1]) Bei P. fehlt בבעל המהות.

[2]) P. hat folgende Lesart: והיא אשר אמרו בה שהנמצא מאלו המושכלות חוץ לנפש הוא שכל מצד מה שנמצא מהם בנפש השכל הפועל. O. u. Riv., Leipz. dagegen: שכל ההיולני בשכל והם שכל אינו לנפש חוץ . . . Es ist klar, dass die Stelle in P. einfach aus dem später folgenden Texte irrtümlich heraufgenommen wurde, Beweis genug, wie wenig der Abschreiber von der Sache verstand. O. falsch המשפט statt המושכל. Zur Sache siehe S. 149.

[3]) Nach msc. Parma und Paris. [4]) P. falscher Zusatz: מתחייבות.

[5]) Riv. u. Leipz. בתכף השנוי.

Auges durch die Farbe, d. h. also, nachdem die Farbe in dem Auge eine Spur hinterlassen hat, und ebenso verhält es sich[1]) mit den übrigen hylischen Formen. Dagegen hängt das Entstehen der Intelligibilia im hylischen Intellekte nur zufällig[2]) (sc. mittelbar) mit der Veränderung zusammen, insofern sie für ihre Existenz in ihm auf jene Sache angewiesen sind, die mit der Veränderung zusammenhängt[3]), nämlich auf die sinnliche Perzeption. Deshalb scheint es, als ob manchmal das Intelligibele in ihm erst lange nach der Veränderung entstände, die der Sinn durch den wahrgenommenen Gegenstand erlitten hat. Und ferner: Geben sie zu, dass dasjenige, was in seiner Existenz mit einer Veränderung akzidentell zusammenhängt, hylisch ist, so kann dieses Hylische nur dadurch ein sich im hylischen Intellekte realisierendes Intelligibele werden, dass es der aktive Intellekt perzipiert. Nach ihrer Meinung bedarf nämlich eine derartige Perzeption[4]) für ihre (sc. der Intelligibilia) Existenz der Perzeption solcher Intelligibilia, die wiederum für ihre Existenz auf eine solche Sache angewiesen sind, die substantiell mit einer Veränderung zusammenhängt; mithin ist das Intelligibele für seine Existenz auf eine Sache angewiesen, die substantiell mit einer Veränderung zusammenhängt. Wenn es sich aber so verhielte, so wäre nach ihrer Meinung das Intelligibele[5]) vergänglich; das ist jedoch das Gegenteil ihrer Annahme.

Was aber das zweite dieser Argumente betrifft, nach welchem die Intelligibilia in die Pluralität ihrer Träger eingehen, wie bei den hylischen Formen, und aus diesem Grunde hylisch sein müssten, so werden wir erweisen, dass sich auch dies nicht nach jener Hinsicht ergibt, aus welcher sie es folgern. Sie stellen nämlich hierbei drei Argumente auf. Erstens: Sie hängen von den ausserseelischen Individuen[6]) ab. Zweitens: Wenn der eine ein bestimmtes Intelligibele lernt oder vergisst, müssten es — bei Ablehnung der Annahme — auch die anderen Menschen lernen oder vergessen. Drittens: Wäre dem nicht so, so gäbe es weder Lernen noch Vergessen.

---

1) P. ימצא העין, O., R. u. L.: הענין. Zur Sache s. S. 111.

2) O. richtig אלא במקרה, falsch dagegen bei P., Riv. u. L.

3) Die Worte נמשך לנו fehlen b. P. 4) O. u. P. השגה, R. u. L. falsch: הרגשה.

5) Bei P. falsch: זה השכל המושכל. 6) **Alfarabi**, 87, 15. (144,17) **Avicenna**, a. a. O. S. 301, **Averroes**, a. a. O. S. 66 ff.

Wir behaupten nun, dass das erste dieser Argumente nicht richtig ist. Sie bestätigen es doch von zwei Seiten aus: Erstens: Weil sich das Richtige am Intelligibelen auf die ausserseelischen Individuen stützt und zweitens: Weil die Intelligibilia Universalia sind, die Existenz der Universalia jedoch nach ihrer individuellen Seite hin ausserseelisch ist.

Wir werden nun erweisen, dass das erste dieser Motive falsch ist. Sie behaupten nämlich folgendes: Da doch die Existenz der Intelligibilia auf jenen Individuen beruht, die ihre Unterlage bilden, die Individuen aber, auf welchen das Intelligibele des Ruben beruht, nicht mit jenen Individuen identisch sind, auf welchen das Intelligibele des Simon beruht, so ist also das Intelligibele einer Pluralisierung fähig, weshalb es hylisch sein muss. Es kann nämlich hierbei folgende Alternative Platz greifen: Entweder beruht das Intelligibele auf Vorstellungen von Individuen, die in jener Zeit existieren, oder es beruht insofern auf Vorstellungen der Individuen, als es durch jene Empfindung entsteht, welche die Sinne von ihnen haben, oder es beruht auf irgend einem zufälligen Individuum.

Nehmen wir nun an, dass es insofern auf den vorgestellten Individuen beruht, als sich die Entstehung des Intelligibelen im hylischen Intellekte durch die Empfindung vollzieht, welche die Sinne von ihnen (den vorgestellten Individuen) haben, und dass sich von dieser Seite aus die Pluralisierung (sc. der Intelligibilia) vollzöge, so ergibt sich hieraus eine Reihe von Fehlschlüssen. Erstens: Nach dieser Annahme muss doch auch das Intelligibele an der Vergänglichkeit jener Individuen partizipieren, auf welche die Entstehung des Intelligibelen zurückgeht. Wenn nämlich die Existenz des Intelligibelen notwendig auf der Existenz solcher Individuen beruht, die, von den Sinnen empfunden, seine (sc. des Intelligibelen) Entstehung [1]) im hylischen Intellekte bedingen, so muss bei deren Untergange auch jenes Intelligibele untergehen. Also müsste der Inhaber jenes Intelligibelen zunächst eine Empfindung von den Individuen haben, und erst durch jene Empfindung würde er sein Intelligibeles kennen lernen; das ist aber gänzlich absurd.

---

[1]) P., Riv. u. Leipz. חדושו, O. חושו. Zur Sache: Alfarabi 89, 2.(146, 14).

Ferner: Entsprechend jener Annahme müsste doch das wahre Intelligibele einmal richtig, das andere Mal falsch sein. Wenn wir nämlich annehmen, dass das richtige Intelligibele auf der Existenz ausserseelischer Individuen beruht, wie sie dies in dem Argumente behaupteten, so wäre das Intelligibele bei dem Untergange der Individuen trügerisch, weil dann kein ausserseelisches Substrat vorhanden ist, auf welchem seine Existenz beruht, das ist aber das Gegenteil dessen, was wir über die Natur der Intelligibilia behaupteten, von denen doch nach meiner Meinung behauptet wurde, dass sie zu allen Zeiten richtig sind.

Ferner: Nach dieser Annahme müssten doch die Intelligibilia gleichzeitig hylisch und nichthylisch sein, das ist jedoch nicht möglich. Wenn nämlich das Intelligibele deshalb einer Pluralisierung zugänglich sein soll, weil seine Entstehung auf der Empfindung verschiedenartiger Individuen beruht, so müsste bei einer Vielheit von Menschen das Intelligibele eine numerische Einheit bilden, obgleich es bei ihnen durch die Empfindung anderer Individuen entsteht (sc. weil doch die Intelligibilia Identitätscharakter besitzen), dann aber wäre es trotz der Vielheit (sc. der perzipierenden Subjekte) eine Einheit. Was aber derartigen Charakter besitzt, ist nicht hylisch, denn das Hylische kann nicht in einer Vielheit eine Einheit bilden, und doch soll es hylisch sein, mithin ist die Annahme falsch.

Ferner: Nach dieser Annahme müssten doch einige Intelligibilia hylisch, andere nicht hylisch sein, das widerspricht aber unserer Annahme. Die Intelligibilia nämlich, die durch Empfindung vergänglicher Individuen entstehen, vermehren sich und sind hylisch, da sie in verschiedenen Menschen durch Empfindung verschiedener Individuen entstehen; die Intelligibilia jedoch, die durch Empfindung ewiger[1]) Individuen entstehen, wie in der Astrologie, bleiben unpluralisierbar und unhylisch, weil sie ausserhalb der Seele nur ein Individuum besitzen.

Aber auch aus der Annahme, dass die Existenz des Intelligibelen auf den Vorstellungen ausserseelischer Individuen in einer bestimmten Zeit beruht, ergibt sich eine Reihe von Fehlschlüssen. Erstens. Da das Intelligibele in dem einen In-

[1]) bei P. falsch: אנשים נצחיים, richtig bei O., Riv. und L. אישים נצחיים

dividuum anders ist als in dem anderen — nach dieser Annahme —, da sich doch das eine (sc. Intelligibele) auf Vorstellungen von Individualitäten einer bestimmten Zeit stützt, das andere auf Vorstellungen von Individualitäten aus anderer Zeit, so ergibt sich aus dieser Annahme, dass es sich mit einem und demselben[1]) Individuum (sc. inbezug auf seine Intelligibilia) genau so verhält. Ich meine nämlich: Das Intelligibele, das es durch die Existenz bestimmter ausserseelischer Individualitäten gewinnt, ist anders[2]) als jenes, das es durch die Existenz anderer ausserseelischer Individualitäten gewinnt. Wenn es sich aber so verhält, so muss der Mensch das Intelligibele, das er bereits besitzt, noch besonders erlernen, sobald die Individualitäten verschwunden sind, auf deren Existenz es beruht. Sobald sie nämlich verschwunden sind, vergeht auch das Intelligibele, das auf ihrer Existenz basiert, und obgleich es auch durch andere entstehende Individualitäten existieren kann, so ist doch dieses Intelligibele ein anderes als das erste. F e r n e r: Aus dieser Annahme ergibt sich doch, dass mit Rücksicht auf die ausserseelische Existenz seines Trägers das Intelligibele trügerisch ist. Denn das Intelligibele, das der Mensch in jener Zeit besitzt, in der seine Individualitäten (sc. als Grundlagen seines Intelligibelen) ausserhalb der Seele existieren, erweist sich notwendig als trügerisch, wenn sie zugrunde gehen und andere entstehen; das Intelligibele nämlich, das für die entstehenden Individualitäten richtig ist, kann nach dieser Annahme nicht mit jenem Intelligibelen identifiziert werden, das auf die vorher existierenden Individualitäten passt. Deshalb muss das erste (sc. frühere) Intelligibele in jenem Momente falsch sein, in welchem diese Individualitäten entstehen; wäre es richtig, so würde das numerisch e i n e Intelligibele eine Vielheit bilden, das ist aber nicht möglich.

F e r n e r: Das Intelligibele müsste dann doch in den meisten mathematischen Dingen falsch sein — trotz der grossen Beweiskraft, die sich in ihnen realisiert. Es ergibt sich ja bei den meisten mathematischen Dingen mit Notwendigkeit[3]), dass für

---

[1]) P., Riv. und Leipz. richtig איש אחד, falsch bei O. איש אחר. [2]) Der Satz von „ist anders“ an fehlt bei P. [3]) Bei P. fehlt בהכרח. Zur Sache s. Endnote B. G. ist also entschiedener Gegner des **N o m i n a l i s m u s**.

sie keine ausserseelischen Individualitäten existieren. Denn die wahre Linie existiert niemals ausserhalb der Seele so, wie sie von der Geometrie angenommen wird. Die Linie, welche die Grenze des Körpers (sc. der Fläche) bildet, kann unmöglich all jenen Punkten entsprechen[1]), die in sie (sc. die Linie) hineinfallen, sie kann auch nicht fortgesetzt geteilt noch fortgesetzt vergrössert werden, wie dies die Geometrie annimmt, die hindernden Motive sind sämtlich in der Materie zu suchen. Aber von seiten der Natur der Linie ist dies möglich; und so ist erwiesen[2]), dass ausserhalb der Seele kein Kreis existiert, der eine gerade Linie in einem Punkte berührt (sc. Tangentenproblem), und ebensowenig eine Kugel, die eine gerade Fläche in einem Punkte berührt, deshalb behaupten einige Voraristoteliker, dass die Beweise der Geometrie falsch seien. Im allgemeinen gibt es also nach dieser Annahme von dem Unmöglichen weder generell noch speziell ein Intelligibeles; dies ist jedoch falsch, denn es gibt zahlreiche wahre Intelligibilia des speziell Unmöglichen[3]); und es treten viele solcher Intelligibilia in den Wissenschaften auf, dies erhellt für jeden, der in der Physik und Mathematik Umschau hält. F e r n e r: Es müssten doch nach dieser Annahme die Intelligibilia gleichzeitig hylisch und nichthylisch sein; denn das Intelligibele einer Sache, das gleichzeitig existierende Menschen besitzen, ist numerisch e i n e s, weil doch dieses Intelligibele bei ihnen (sc. bei jedem von ihnen) auf anderen Individualitäten beruht. Ein derartiges (sc. Intelligibele) aber ist nichthylisch, denn eine hylische Sache kann nicht als numerische Einheit in Vielen existieren. Dennoch sind die Intelligibilia nach dieser Annahme hylisch, mithin sind sie gleichzeitig hylisch und nichthylisch, was falsch ist. F e r n e r: Nach dieser Annahme müssen doch einige Intelligibilia unhylisch sein, nämlich die Intelligibilia der ewigen Dinge, wie der Himmelskörper, denn was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, ist

---

[1]) O. und P. richtig: נכחות, falsch bei Riv. u. Leipz. כחות. Zur Sache: G ö r l a n d, Aristoteles und die Mathematik S. 21 ff. Ferner G ö r l a n d, S. 23 ff. mit Anmerkungen; ferner S. 93 ff. S. auch S. 137.

[2]) P. u. O. falsch וכזב richtig bei Riv. ובזה; bei P. sinnlos וכזב ובזה.

[3]) Diese Ablehnung: „dies ist jedoch falsch... Unmöglichen“ fehlt bei Riv. u. Leipz. Zur Sache: A l f a r a b i, 97, 17 (160. 05). D i e l s, Fr. S. 528.

ständig ein und dasselbe, deshalb kann sich ihr Intelligibeles keiner Pluralisierung unterwerfen, etwas Derartiges jedoch ist unhylisch. Andererseits haben sie alle als hylisch angenommen; das ist aber ein unmöglicher Gegensatz.

Nehmen wir jedoch an, dass die Intelligibilia auf einem zufällig existierenden Individuum beruhen, nicht auf einem bestimmten, so ergibt sich hieraus nicht ihre Partizipierung an der Pluralität der Träger, weil sie sich eben auf die existierenden Individuen stützen. Denn in dieser Hinsicht gibt es keine Verschiedenheit unter den Individualitäten (sc. weil es sich um zufällige Individualitäten handelt); mithin ergibt sich aus dieser Annahme nicht, dass sie hylisch sind, wohl aber folgt hieraus das Umgekehrte, ich meine, dass sie nichthylisch sind, gerade weil sie in die Pluralität der Träger eingehen, etwas Derartiges jedoch ist nicht hylisch (sc. die Pluralität zufälliger Individualitäten im Gegensatze zu der spezifischer Individualitäten ist unhylisch). Indessen lässt sich erweisen, dass auch dieses nicht möglich ist, ich meine nämlich, dass die Existenz des Intelligibelen auf der einer zufälligen ausserseelischen Individualität beruhen soll; wäre dies nämlich der Fall, so hätten wir von vielen mathematischen Dingen keine Intelligibilia, wie vorausgeschickt wurde, denn für sie gibt es keine ausserseelischen Individuen. Ueberhaupt könnten wir dann von einem Unmöglichen (sc. physisch) weder generell noch speziell ein Intelligibeles gewinnen, das ist aber alles falsch. Ferner: Wenn die Existenz der Intelligibilia auf ausserseelischen sinnlich wahrnehmbaren Individualitäten beruht, so muss doch die Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes der des Intelligibelen voraufgehen; das ist aber falsch, denn es wurde ja im Vorhergehenden erwiesen, dass das existierende Intelligibele die Ursache für die Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes bildet, denn das sinnlich Wahrnehmbare entsteht durch die Existenz des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts, während das sinnlich Wahrnehmbare nur in uns das Intelligibele bedingt, nicht aber das Intelligibele an sich, und so ist erwiesen, dass das Intelligibele nach seiner Realisierung in uns auf die Existenz eines ausserseelischen, sinnlichen Substrats nicht angewiesen ist.

Was nun die zweite[1]) Seite betrifft, aus welcher sie folgern, dass sich die Intelligibilia auf die Individuen stützen, (sc. die

[1]) Ueberblicken wir von hier aus den Gang der Diskussion, die Gersonides seinen Gegnern widmet, so müssen wir staunen über die Fülle der Argumente, die seine dialektische Kraft zu produzieren vermag. Allerdings sind diese Argumente den Werken der verschiedensten Philosophen entnommen, ja selbst denen der Gegner, bei welchen sie freilich nur hypothetischen Charakter besitzen. Das beweist aber gerade die dialektische Selbständigkeit des Gersonides, der sich auch die entferntesten und sprödesten Motive, ja selbst jene mit oppositioneller Tendenz, unterwerfen und so zu gefügigen Instrumenten seiner Theorie herabsinken müssen. So haben wir bereits S. 148, Anm. 1 gezeigt, wie er durch Rekurs auf die Theorie des Avicenna vom zufälligen Individuum jener logischen Absurdität zu entgehen sucht, dass in dem allgemeinen Urteile auch das Prädikat Unendlichkeitscharakter trage. Vgl. Trendelenburg, Elementa logices Aristotelicae S. 2 § 6. Τὰ μὲν γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει. (categ. c. 5) Ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές. οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἀληθὴς ἔσται, ἐν ᾗ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορεῖται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον. (d. interpr. c. 7.) Wir haben ferner gesehen, wie Gersonides durch Rezeption der aristotelischen Lehre vom allg. Urteile gerade das Einzelne zur Geltung bringt. Auch die Definition des Urteils, das nur über die affirmative oder negative Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zu entscheiden hat, erwies sich als aristotelisch. An anderer Stelle (An. pr. α, 24 a 16—17 definiert freilich Aristoteles nur die πρότασις — proposition — als einen Satz, der etwas bejaht oder verneint, während die ἀπόφανσις — Urteil — (nach de interpret. 4, 17a 2—3) einen Satz bedeutet, der Wahrheit oder Falschheit enthält. Auf diesen Unterschied macht bereits Alexander von Aphrodisias aufmerksam. Für uns kommen jedoch diese Unterschiede nicht in Frage, da beide Begriffe der Materie nach ein und dasselbe und nur formaliter verschieden sind. (Vergl. Volait, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre (Erdmann, Abh. z. Phil. S. 1 ff.). Indessen beruhigt sich Gersonides nicht bei der Abwehr oppositionell gerichteter Motive; in gründlicher Ueberlegung hält er sich selbst produzierte Einwände vor: „Es ist doch ein Unterschied zwischen dem Intelligibelen eines allgemeinen Urteils und dem ausserseelisch Existierenden — weil doch das Intelligibele eine Vorstellung von den Individuen hat. . . Wenn dies aber feststeht, ich meine, dass jedes Intelligibele entweder eine Vorstellung oder eine Realität ist . .“ Wiederholt war uns ein derartiger Unterschied zwischen Wirklichkeit und Vorstellung begegnet (Vergl. S. 141, Anm. 2); da nun Gersonides diesem Begriffspaare zentrale Bedeutung zu vindizieren scheint, so können wir uns seiner näheren logischen Würdigung an dieser Stelle nicht entziehen. In seinem Kommentare zum Buche de interpret. schreibt Gersonides

bestimmten), indem sie nämlich sagen, dass die Intelligibilia

---

f. 35 (cit. von Prantl. II, 396 „Scientia vel habetur per conceptum simplicem et nominatur apud Arabes formatio, vel per notitiam complexorum et nominatur apud Arabes verificatio; simplex igitur conceptus est notitia rei per dictionem simplicem significatae i. e. quidditatis unius rei etc. Als Quelle dieser Definition erscheint nun Prantl die Epitome des Averroes und zwar eine Stelle folgenden Inhalts: (f. 341 r. A. cit. von Prantl S. 385, Anm. 346): „Intentio in hoc sermone est, colligere sermones necessarias in hac arte logicae ad cognitionem regularum partium formationis et verificationis, quae fiunt in tota arte logicae . . . Dicamus itaque, quod, ex quo fuerunt omnes quaestiones, quarum cognitio appetitur in omnibus artibus speculativis, duarum specierum est, videlicet formatio et verificatio; et fuit formatio id, quod est intellectus rei per id, quod constituit substantiam suam, vel per id, quod existimatur, quod constituat substantiam suam, et erit id, de quo quaeritur ut plurimum dictione „quid"; et verificatio est intellectus rei per id, quod dicitur ipsius dispositio quaedam, et est id, de quo quaeritur ut plurimum dictione „utrum" . . . et cum dictione „an." Dazu bemerkt Steinschneider, (Alfarabi, S 147): Die Ausdrücke formatio und verificatio sollen nach Prantl (S. 385) in der Epitome zuerst für definitio und demonstratio auftreten, ja sie sollen der späteren jüdisch-arabischen Literatur angehören, mit Hinweisung auf Levi (S. 396. A. 419), welcher sie „apud Arabes" gefunden — Beweis genug, dass sie nicht jüdischen Ursprungs sind! In der Tat kommen sie schon bei Farabi vor, welcher in seinen Fontes (oben D. 5) von der Unterscheidung des تصور (hebr. ציור Vorstellung) und تصديق (h. אמות) ausgeht. . . . Eine „Definition" selbst ist die formatio in der Tat nicht, sondern die einfache Vorstellung, welche durch die Definition klar wird, wie das Urteil durch die verificatio..." Wichtig ist besonders die Stelle, die Steinschneider aus Averroes, (Topik I Cap. 2 f., 256 col. 2 l. 18) nach der Uebersetzung des Mantinus bringt: sive ipsorum incomplexorum (quam formationem Arabes vocant) . . . aut verificantur in initio, sive cognitione complexorum (quam certutidinem quoque Arabes apellant), et ideo ad eorum verificationem utitur etc. et habeatur per id eius certificatio etc. . . . Noch klarer geht das Verhältnis aus Alfarabi, Hauptfragen, S. 56, hervor:

العلم ينقسم الى تصوّر مطلق كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصوّر مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأكر بعضها فى بعض ويعلم ان العالم محدث فمن التصوّر ما لا يتمّ الا بتصوّر يتقدّمه كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصوّر الى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك فى كل تصوّر بل لا بدّ من الانتهاء الى تصوّر يقف ولا يتصل بتصوّر يتقدّمه كالوجوب ولوجود

Universalia sind, das Universale jedoch kraft des darauf be-

والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصوّر شيء قبلها يكون مشتملا بتصوّرها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن وحتى رام احد اظهار هذه المعانى بالكلام عليها فانما ذلك تنبيه للذهن لا انه يروم اظهارها بشيء هى اشهر منها.
Man sieht also besonders aus den Wörtern: تصور مع تصديق, dass das Verhältnis zwischen „Form“ und „Bewahrheitung“ dem zwischen Urteil und Schluss entspricht, nur muss man sich hüten, das logische אמות mit dem ontologischen zu verwechseln: das logische setzt das ontologische voraus. Vergl. hierzu auch Horten, die Metaphysik des Averroes S. 80 ff.: „Denn die Wesensform des Dinges wird zuletzt erkannt; dabei ist sie aber dem realen Sein nach früher als das Zusammengesetzte. Dabei dürfen wir nicht übersehen, was wir schon ein anderes Mal betont haben, dass nämlich die Existenz dieser Dinge eine zweifache ist, eine sinnlich warnehmbare und eine begriffliche; dass ferner die begriffliche Existenz identisch ist mit der sinnlich wahrnehmbaren, insofern erstere die sinnlich wahrnehmbare in der Definition wiedergibt und die Kenntnis ihrer Wesenheit vermittelt. Aus diesem Grunde lehren wir: Der Begriff des Dinges ist das Ding selbst. Wenn man aber behauptet, die begriffliche Existenz sei in der Weise identisch mit der sinnlich wahrnehmbaren, dass das sinnlich Wahrnehmbare aus dem Begrifflichen zusammengesetzt oder per se erzeugt sei . . ., oder dass der universelle Begriff in jeder Beziehung identisch sei mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande, so ist dies unmöglich. Denn wenn wir behaupteten, der Begriff eines Dinges sei das Ding selbst in jeder Hinsicht, dann würde die Wesensform des zusammengesetzten Gegenstandes, die begrifflich gefasst wird, der zusammengefasste Gegenstand selbst sein (mit Ausschaltung der Materie).“ Durch derartige Erörterungen fällt auch auf eine Stelle von Gersonides Licht: (S. 141) „Aber auch als „Wirkliches (אמות) (sc. Wahres) kann es (sc. das Intelligibele) kein Universelles sein. Denn das Wirkliche ist nur ein Urteil über die Vorstellung, und so geht die Vorstellung dem „Wirklichen“ vorauf.“ Danach hat der Perzeptionsprozess drei Stadien zu passieren: 1) Das ontologische Ding, 2) die Vorstellung (ציור) von diesem Dinge, 3) die Zusammensetzung der Vorstellungen zur Erzeugung des Wahren, אמות, des Wirklichen. So wenig aber die Vorstellung mit dem Ding identifizierbar ist, so wenig das אמות: die Materie bildet die ewige Trennungsinstanz. Nur bei der platonischen Idealisierung der Materie ist eine Identifizierung des Begriffs mit dem Gegenstande, wenn auch nicht als Gegebenheit, so doch als Aufgegebenheit, möglich. Zur Geschichte des erwähnten Begriffspaares ist auch Avicenna (Schahrastani, S. 348) heranzuziehen: العلم اما تصوّر واما تصديق فالتصوّر هو العلم الاول وهو ان تدرك امرا ساذجا من غير ان تحكم عليه بنفى او اثبات مثل

zogenen Besonderen existiert, so ist seine Absurdität ja insofern

---

تصورنا ماهية الانسان والتصديق هو ان تدرك امرا وامكنك ان تحكم عليه بنفى او اثبات مثل تصديقنا بان للكل مبدأً. Ferner Al-Gazzalis Makasid, ed. Beer, S. 4: امّا التمهيد فهو أنّ العلوم وان تشعبّت اقسامها فهى منحصرة فى قسمين التصوّر والتصديق أمّا التصوّر فهو ادراك الذوات التى يدلّ عليها بالعبارة المفردة على سبيل التفهّم والتحقّق كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجنّ والروح وامثاله وأمّا التصديق فكعلمك بانّ العلم حادث . . . Im Anschluss an De Slane: Prol. d'Ibn Hald. trad. I p. 201 und Dozy's Suppl. übersetzt Beer تصور = Apprehension und تصديق = Affirmation. Vgl. besonders die instruktive Anmerk. 4, S. 8. Vgl. auch Gosche, Ueber Gazzalis Leben und Werke, S. 278, besonders die lat. Uebersetzung: Quamvis scientiarum multi sint rami: duac tamen sunt proprietates: imaginatio et credulitas. Imaginatio est apprehensio rerum . . . Vgl. Anm. 58 (S. 307), namentlich das Citat aus Al-Jurjânî in seinem Kitâb al-tarîfât pag. 91: وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر „d. h. wenn man die Wahrheit in seinem (freien) Willen dem Berichterstatter beilegt (und von ihm ableitet)". Vgl. auch Guide II, 53, Anm. 2; Guide I, S. 39, Anm. 1. In dem Citate aus Averroes, كتاب الجدل tritt namentlich der Unterschied zwischen التصديق und البرهان hervor. Guide I, 116, Anm. 4. S. Endnote B.

Gersonides wendet sich nunmehr gegen jene Gegner der Identität zwischen Intelligibelem und Einzelding, die da behaupten, die in den Einzeldingen sich manifestierenden Universalien besässen nur potentiellen, nicht aktuellen Charakter (Vergl. S. 118 ff.). Auch hier lehnt sich Gersonides teils an Averroes, teils an Avicenna, um sie schliesslich mit eigenen Waffen zu überwinden. An Averroes erinnert der Satz: Die Natur des Allgemeinen ist nämlich entweder eine Definition oder der Teil einer solchen (dazu vergl. Averroes, Metaphys. ed. Horten S. 88). „Ein anderes Problem fragt: Welche Teile des definierten Gegenstandes werden ihrer Definition nach in die Definition jenes Dinges aufgenommen? Antwort: Es sind diejenigen Teile, die sich auf die universelle Wesensform gründen, nämlich das Genus und die spezielle, nämlich die spezifische Differenz". Auf Avicenna geht offenbar der Satz zurück: „Die Definition aber weist auf das Wesen eines Individuums als seine Substanz hin" dazu vergleiche Schahrastani, ed. Haarbrücker II, S. 229 ff.: „die Definition wird vielmehr durch die Zusammensetzung erforscht, und das geschieht dadurch, dass du auf die einzelnen Individuen zurückgehst, welche nicht geteilt werden, und bestimmst, zu

im Vorhergehenden erwiesen, als es falsch ist, dass die Intelli-

welchem von den zehn Genera (γένη-Kategorien) sie gehören . . " Die Definition ist aber die Angabe des Wesens. . . " Des weiteren (S. 154) beschäftigt sich G. mit der Widerlegung der dritten Behauptung, dass die ausserseelischen Intelligibilien keinen Intellektcharakter besässen. Er streift hierbei die Wahrnehmungstheorie Alfarabis, die etwa folgende Gestalt hat (S. 96ff):

وسئل عن التصوّر بالعقل كيف يكون وعلى اىّ جهة وهل هو ان يتصوّر بالعقل الشىء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال التصور بالعقل هو ان يحسّ الانسان شيا من الامور التى هى خارجة النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ويتصوّره فى نفسه على ان الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوّره الانسان فى نفسه ان العقل الطف الاشياء (S. S. 98, 3) فما يتصوّره فيه هو اذن الطف الصور وسئل عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون ؟ فقال ان حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة فى الحسّ والاخر حصول الصورة فى العقل والثالث حصول الصورة فى الجسم فحصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشىء من شىء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذى يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهى الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذى كان يصدر واما حصول الصورة فى الحسّ فهو ان لا تحصل صورة الشىء فى الحسّ الا بانفعال من الحسّ بها لكن بتصورها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادّة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة فى العقل فهو ان تحصل صورة الشىء فيه مفردة غير ملابسة للمادّة ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركّبة ولا مع موضوع ومجرّدة عن جميع ما هى ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هى غير المعلومة والمحسوسات هى امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير المثل فان الخطّ البسيط المعقول الذى يتوهّم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شىء يعقله العقل...

Der letzte Satz über den idealen Charakter der geraden Linie ist deshalb so wichtig, weil wir ja ähnlichen Ausführungen auch bei Ger-

gibilia Universalia sind. Und ferner: Geben wir schon zu, dass die Intelligibilia Universalia sind, so brauchen sie sich trotz ihrer Berufung auf die Individualität (sc. ausserseelische) nicht zu vermehren. Denn offenbar beruhen sie nur insofern auf der Individualität, als es sich gerade um eine bestimmte[1]) handelt, von dieser Seite aus gibt es jedoch keine Pluralisierung, deshalb können also die Intelligibilia von dieser Seite aus keiner Pluralisierung zugänglich sein. Denn da sich die Relationseinheit mit einer Vielheit von Dingen akzidentell verbindet,

---

sonides, S. 159, begegnen. Nun wurde ja schon S. 137 festgestellt, dass sich in dieser idealistischen Auffassung Gersonides in Uebereinstimmung mit Aristoteles befindet (vgl. auch Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum, S. 226 ff.). Dabei ist es bei Gersonides kein leeres Nachreden; sondern mit vollem Bewusstsein weist er darauf hin, dass trotz der sophistischen Skepsis die Evidenz mathematischer Grundbegriffe ausser Zweifel steht. Ob er in seiner Ablehnung der Skepsis auch auf arab. Vorbilder zurückgeht, konnte noch nicht ermittelt werden; die Möglichkeit kann freilich nach allen Antecedentien nicht bestritten werden. Unter den Vorsokratikern, von denen Gersonides spricht, kann niemand anders als Gorgias gemeint sein. Vergleiche hierzu Diels, Fragmente, Γοργίου περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. 3. Sext. adv. mathem. VII, 65 ff. Γ., besonders S. 529, 5. τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ ἀίδιον ἀγένητον καθεστὼς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ αρχὴν ἄπειρον ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν. εἰ γάρ πού ἐστιν, ἕτερόν αὐτοῦ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ [ὂν] ἐν ὧι ἐστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὂν ἐμπεριεχόμενόν τινι . . . ferner (42) Ὅτι δὲ κἂν ἦι τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπωι, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται (530,3). . . εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τά φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἄν τις αὐτὰ φρονήσει. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον. οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆι τις ἄνθρωπον ἱπτάμενον ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα . . ." Vergl. hierzu Kinkel, a. a. O. S. 286 ff. Es kann als ausgemacht gelten, dass wir hier die Ursprungsstelle für die sog. Phantasie-Universalia bei Avicenna, Averroes und Gersonides vor uns haben (Vergl. S. 114, Anm. 1, ferner Averroes ed. Horten, S. 70).

[1]) Nach Riv. und Leipz. P. u. O. haben folgende Lesart: כי הם אמנם יסמכו אל האיש במה שהוא איזה איש הזדמן לא במה שהוא זה האיש. Da der Schluss falsch ist, so kann nur die Lesart von R., L. richtig sein. S. Endnote B.

so ergibt sich für sie (sc. die Relationseinheit) keine Pluralisierung. Nehmen wir beispielsweise die Drei als Zahleneinheit an. Wird sie nun in ihrer geringen Quantität qualifiziert (sc. durch andere Zahleneinheiten), so verbindet sie sich akzidentell mit jeder der Zahlen, die grösser ist als sie. Daraus aber ergibt sich nicht, dass sie sich selbst durch die Zahlen vergrössert, zu welchen sie in Beziehung tritt, denn die Relation, die sie substantiell kraft dieser Eigenschaft zu der Zahl gewinnt, die grösser ist als sie, hat sie nur insofern, als die Zahl grösser ist als sie, nicht insofern sie eine Vier oder Fünf ist[1]). (sc. Also ist das bereits vorhandene Plus gegenüber der

---

[1]) Wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, bei Gersonides in seiner Verwertung und Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs idealistische Züge zu erkennen. Insbesondere schien uns seine Lehre von der unendlichen Linie, von der unendlichen Vergrösserung und Verkleinerung diesen idealistischen Auftakt erkennen zu lassen. Zugleich konstatierten wir freilich, dass sich hierbei Gersonides keineswegs von Aristoteles entfernt, vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit ihm verfährt (Vergleiche S. 137, 159). Nun wird aber gerade der aristotelische Unendlichkeitsbegriff in neuerer Zeit mehr oder weniger seines idealistischen Charakters entkleidet; es dürfte deshalb fraglich scheinen, ob wir dann auch bei Gersonides einen wirklichen Denkfortschritt zu verzeichnen haben. Wir können uns daher an dieser Stelle einer entsprechenden Untersuchung um so weniger entziehen, als die nunmehr bei Gersonides folgende Definition der Zahl den idealistischen Charakter mathematischer Grundbegriffe gänzlich aufzuheben droht. Wir stellen daher die Frage: Welche logische Bedeutung kommt dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriffe zu? Auf diese Frage antwortet Görland (Aristoteles und Kant, S. 10 ff.): „Wir besitzen nun in Aristoteles ganz unzweideutige Ausdrücke dafür, dass ein Unendliches nicht besessen werden kann; dass das Unendliche die Endlosigkeit als Prinzip, den unabschliessbaren Prozess bezeichnet, ein Werden, dessen Sein im Werden besteht. Somit ist das Unendliche kein Zahlbegriff, sondern kennzeichnet vielmehr die Methode des Zählens, den Charakter der Zeit als eines immer Anderen und Anderen. Dieser Methodensinn des Unendlichen bei Aristoteles muss uns als bedeutsamer Ausdruck für den Begriff der Erkenntnis beschäftigen.“ Den völlig entgegengesetzten Standpunkt scheint Natorp einzunehmen, wenn er in seinem Buche: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 161 ff. ausführt: „Es ist daher mit dem Begriff des mathematisch Unendlichen nicht ein dinglich existierendes „Unendliches“ gesetzt, das dem Verfahren der Zählung nur nicht erreichbar wäre. Wohl haben wir oft gesagt, das Verfahren der Zahl entwickele nur bestehende Relationen. Aber diese Relationen bestehen eben ins Unendliche fort; der Fortgang ins Unendliche

Relationseinheit die Bedingung der Relation, nicht aber bedingt die Relation das Plus. Aus diesem Grunde ist der absolute Wert der grösseren Zahl gleichgültig).

---

selbst besteht. Aber es besteht darum nicht ein Ding „Unendlich" jenseits dieses Ganges . . ." Man sollte meinen, dass hier eine gewisse Uebereinstimmung mit Aristoteles vorliege, insofern dieser Phys. 206 a erklärt: ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον φανερὸν ἐκ τούτων und ferner: λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. Indessen ist Natorp anderer Meinung; er fährt fort: „Wir nennen diese Ansicht vom mathematisch Unendlichen kurz die „methodische". Sie möchte nicht verwechselt sein mit der alten Aristotelischen Unterscheidung, die sehr vielen bis heute als massgebend gilt: der des potentiell und aktuell Unendlichen: ein Unendliches der Möglichkeit nach sei zulässig, in der Verwirklichung dagegen nicht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aristoteles durch diese Unterscheidung sich sogar mit seiner eigenen sonstigen Fassung der Begriffe Potenz und Aktus in Widerspruch setzt. Möglich sollte allgemein nur heissen, was auch wirklich sein oder werden oder wenigstens gedacht werden kann. Das Unendliche aber kann nach Aristoteles eben nicht verwirklicht sein oder werden oder auch nur gedacht werden; also dürfte von ihm auch nicht gesagt werden, dass es der Möglichkeit nach bestehe. Die Schwierigkeit wird keineswegs behoben durch die Erinnerung, dass es sich beim mathematisch Unendlichen nie um ein vollendetes Sein, sondern um ein Werden, einen Wechsel oder Fortgang handle. In einer Aufeinanderfolge nämlich, meint Aristoteles, sei die Unendlichkeit unanstössig, indem eines immer an die Stelle des andern trete und diese Substitution immer stattfinde. Dann sei in jedem gegebenen Stadium eben nur Eines verwirklicht und ergebe sich nicht der Widersinn der vollendeten Unendlichkeit (τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι Phys. 206a 28, πεπερασμένον 29, usw.). Dieser Widersinn trete dagegen unausbleiblich ein, wenn das Unendliche auf einmal miteinander verwirklicht sein sollte. Daher lässt Aristoteles die Unendlichkeit gelten für die Zeit, und so auch für die Zahl, indem er die Zählung als sukzessive Setzung versteht; ja für das „Denken" allgemein, offenbar, indem es immer sukzessiv eines an die Stelle des andern setze (οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου 208a 20), welches Denken indes ihm für das Sein ganz und gar nichts beweist; denn nicht darum ist eine Sache so, dass wir sie so denken, sondern darum, dass sie so ist, haben wir sie so zu denken . . . Von dieser Aristotelischen Auffassung ist die unsere wesentlich verschieden. Das Unendliche, von dem wir reden, gibt es, und zwar nicht zufolge einer Sukzession. Sprachen wir von einen Fortgang, von einem Verfahren der Setzung, so ist doch nicht die zeitliche Folge hierbei von irgendwelcher Bedeutung. Dies ginge allenfalls die Psychologie an; eine Grundlegung der Logik und Mathematik kann von der Voraussetzung zeitlicher Vorgänge schon darum nicht ausgehen, weil auf den Grundlagen, welche Logik und Mathematik aufzuzeigen haben, selbst erst der Begriff der

Ferner wurde ja schon früher als falsch erwiesen, dass die Intelligibilia auf ausserseelischen Individualitäten beruhen — gemäss der entsprechenden Annahme.

Zeit sich aufzubauen hat. Worum es in Logik und Mathematik sich handelt, ist allein die Gesetzlichkeit ins Unendliche bestehender Relationen. Im Sinne der Aristotelischen Unterscheidung ist durchaus zu sagen, dass die Relationen der Zahl ins Unendliche sind, nicht werden; die Unendlichkeit der Zahlrelationen wäre also in Aristoteles' Sinn aktuelle, nicht potentielle Unendlichkeit zu nennen . . ." So einleuchtend nun auch die Charakteristik des Unterschiedes zwischen dem aristotelischen und dem modernen Unendlichkeitsbegriff ist, so scheint sie doch den eigentlichen Kern nicht völlig zu treffen. Richtig ist, dass das Unendliche des Denkens, d. h. des Urteilens, das Sein der Dinge, d. h. der wissenschaftlichen Gegenstände, erzeugt. Die Gleichung zwischen Denken und Sein muss im Sinne idealistischer Kritik unbedingt durchgeführt werden. Und insofern es wissenschaftliche Gegenstände, „Relationen" gibt, insofern gibt es auch ein Unendliches. So wenig jedoch der wissenschaftliche Gegenstand jemals völlig zum Abschluss gelangt, so wenig gibt es auch ein Unendliches: Auch so bleibt also das „Unendliche" eine Aufgabe — keine Gegebenheit. (Vergl. Natorp, a. a. O. S. 70) Von diesem Gesichtspunkte müssen wir Görland beipflichten, dass der Werdecharakter des aristotelischen Unendlichkeitsbegriffs sein Analogon in der modernen Mathematik hat: Nicht die Relationen der Zahl sind ins Unendliche (Natorp), sondern die Aufgaben der Relationsbildung, die Gesetzlichkeit der Relation. Viel wichtiger aber ist die andere Frage: Auf welche wissenschaftlichen Fakta stützt die moderne Philosophie ihre These: Das Unendlichkleine bedeutet die Realität schlechthin (Cohen)? So lange diese Frage ungelöst blieb, so lange war ein Schwanken von der idealistischen Seite zur sensualistischen hin nicht zu verhüten. Erst die durch Newton und Leibniz entdeckte Infinitesimalrechnung: Das Integral von dx = x — konnte den Realitätswert des Unendlichkleinen ausser Frage stellen. Dieser Nachweis eines wissenschaftlichen Faktums konnte naturgemäss von Aristoteles nicht erbracht werden, und daher hat auch seine scheinbar idealistische Lehre vom Unendlichen rein psychologisch dogmatischen Charakter (Vgl. dagegen Görland S. 176, Anm. 2); das kann uns aber nicht hindern, trotzdem dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriff idealistischen Charakter zu vindizieren, so wenig ja auch Democrit und Plato eine ausreichende mathematische Verifizierung ihres „Nichtseins" bieten konnten. Und da Gersonides sich in seinen Ausführungen Aristoteles völlig anschliesst, so muss auch Gersonides im Punkte des Unendlichen als idealistischer Parteigänger bezeichnet werden. (Zur Sache vergl. noch Phys. 207 b 14: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλα γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου; ferner Metaphys. Θ, 6, 9. τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει; ferner 208 a 20:

Was aber das zweite jener Argumente betrifft, demzufolge bei dem indifferenten Verhalten der Intelligibilia gegenüber der Pluralität ihrer Träger sich ergeben würde, dass bei dem Erlernen oder Vergessen eines Intelligibelen von seiten eines Einzelnen auch die übrigen Menschen es erlernen oder vergessen — so behaupte ich, dass auch dieses (sc. Argument) falsch ist. Denn es ist nicht unmöglich, dass das numerisch Eine verschiedene Beziehungen zu verschiedenen Individuen hat; so ist beispielsweise die Sonne eine solche identische Einheit, und doch ist sie dem einen Menschen näher als dem anderen, und geht

---

„ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστι καὶ ἡ νόησις οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου." Wir schliessen uns deshalb den Worten Görlands (Aristoteles und die Mathematik, S. 180) an: „Sie (sc. die Mathematik) nimmt nichts Gegebenes als Objekt für ein Wissen hin. Ihr Charakter liegt in der freien Selbsttätigkeit des Denkens (νοεῖν). In diesem Gedanken liegt das Siegreiche der ganzen aristotelischen Abhandlung über das Unendliche." (Ueber den dogmatischen Charakter des Unendlichkeitsbegriffs bei Aristoteles vergl. Theodor, der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles S. 9, Z. 7 v. u.)

Lässt sich nun in der Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs dem Gersonides eine bestimmte idealistische Richtung nicht absprechen, so scheint er doch in der Formulierung des Zahlbegriffs rein sensualistische Bahnen zu wandeln. Zwar mutet seine Ansicht zunächst ganz kritisch an, wenn er das Zählen als die Bildung ewig neuer Relationseinheiten anspricht, die immer nur Durchgangsstadien von einer Relationsmehrheit zur anderen bilden. Indessen erleidet hier die Prozessbildung schon insofern eine Beeinträchtigung, als sie nach rückwärts nur bis zur Drei bezw. Zwei möglich ist. Doch würde sich Gersonides bei dieser Formulierung von den modernen Mathematikern, die über die Eins nicht zurückgehen, kaum merklich unterscheiden. (Vergl. Natorp a. a. O. S. 112 ff.). Viel bedenklicher aber ist die Tatsache, dass die Bildung der Relationsprozesse bei Gersonides nicht auf die spontane Leistung des Denkens zurückgreift, sondern auf selbständig existierende, denkfremde Zahlgrössen, die erst durch ihre tatsächlich gegebenen Verschiedenheiten den Ablauf von Relationsprozessen bedingen. Dabei ist es völlig gleichgültig, wenn G. bestreitet, dass die Intelligibilia auf ausserseelische Individuen zurückgehen; denn es handelt sich hier nicht um ein einfaches Nachbilden ausserseelischer Objekte, sondern um die Nachbildung der Beziehungseinheiten, die zwischen den ausserseelischen Objekten walten. Im übrigen finden sich ähnliche Reflexionen bei Avicenna, Metaphysik, ed. Horten S. 452 ff., Averroes, destr. destr., übers. von Horten, S. 89. Zu dem Begriffe des Unendlichen bei Maimonides vgl. Guide II, S. 3, Anm. 3 ff.

auf dem einen Horizonte unter, während sie auf dem anderen (sc. gleichzeitig) aufgeht. Mithin ist es auch offenbar nicht unmöglich, dass das Intelligibele (sc. ein und dasselbe) bei dem einen Menschen auftritt, bei dem anderen nicht, obgleich es numerisch Eines ist. Es ist deshalb nicht nötig, dass mit Rücksicht auf das numerisch e i n e Agens, nur e i n e Potentialität jener Aktualität entspricht, wie sie es in dem Argument erwähnten. Denn dies wäre richtig, wenn das Agens etwas Hylisches wäre; wird es jedoch als separat angenommen, so ergibt sich nicht etwas Derartiges, dies ist für den klar, der in unserem Buche nachliest.

Jedoch nach A v i c e n n a muss sich diese Absurdität unbedingt ergeben, weil er nur eine einzige Potentialität annimmt, denn er behauptet ja, dass der hylische Intellekt separat und unvergänglich ist[1]). (Also ist das Separate hylisch; bei dem Hylischen jedoch entspricht der e i n e n Aktualität nur e i n e Potentialität).

---

[1]) Für diese Anschauung A v i c e n n a s ist besonders S c h a h r a s t a n i, S. 419 von Wichtigkeit: المقالة الخامسة فى ان النفس الانسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم . . . اما البرهان على ان النفس ليس بجسم فهو انا نحسّ من ذواتنا ادراكا معقولا مجرّدا عن المواد وعوارضها اعنى الكم والاين والوضع اما لان المدرك لذاته كذلك كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقا واما لان العقل جرده عن العوارض كالانسان مطلقا . . . (421) فتبيّن بهذه الجملة ان محلّ المعقولات ليس بجسم ولا قوة فى جسم فهو اذا جوهر معقول علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرّف وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة فيتصرف فى البدن وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه فان من شان هذا الجوهر ان يعقل ذاته ويعقل انه عقل ذاته وليس بينه وبين ذاته علاقة . . . Dass natürlich an dem s e p a r a t e n Charakter der Seele auch der h y l i s c h e Intellekt partizipiert, bedarf keiner Erörterung, da doch der hyl. Intellekt einen Teil der Seele bildet. Vergl. auch S. 426: اما الاول قد بينا ان النفس الانسانية لها قوة هيولانية اى استعداد لقبول المعقولات بالفعل S. auch S. 105 unserer Abhandlung.

Was nun das dritte der erwähnten Argumente betrifft, demzufolge es weder ein Lernen noch ein Vergessen gibt, wenn die Intelligibilia an der Pluralisierung ihrer Träger nicht partizipieren, so ist auch dieses nicht richtig. Wenn wir ihnen (sc. den Vertretern dieses Arguments) auch darin beistimmen, dass ein Separates weder entsteht noch vergeht, so ist dennoch nicht unmöglich, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen und mit ihm vergehen, aber unmöglich ist, dass sie substantiell entstehen und vergehen.

Was jedoch die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf die die Vertreter dieser Ansicht ihre Meinung bauen, dass nämlich alles Entstehende vergeht, so wird sich im Folgenden erweisen lassen, dass auch sie falsch ist, und die Erklärung, welche Aristoteles zu dieser Prämisse gibt, nicht in allen Punkten für ihre Wahrheit entscheidet[1]).

Was aber das erste der von uns erwähnten Argumente betrifft, mit welchem sie nämlich die Möglichkeit des Begreifens[2]) des aktiven Intellektes durch den hylischen mit folgendem Schlusse bestätigen wollen: Da nach Aristoteles das Verhältnis des Intellektes zum Intelligibelen gleich dem des Sinnes zum sinnlich Wahrnehmbaren ist, und doch der Sinn das sinnlich Wahrnehmbare in actu perzipieren kann, so kann auch der Intellekt die Intelligibilia in actu perzipieren, das ist nämlich nach ihrer Behauptung in diesem Argumente der aktive Intellekt — so behaupte ich, dass sich hieraus die Möglichkeit der Perzeption des aktiven Intellekts durch den sinnlichen nicht ergibt. Der Schluss nämlich, aus welchem sie dies folgern, ist die Analogie, die Analogie entspricht aber nicht immer der Wahrheit[3]). Ferner lässt sich aus eben derselben Analogie auch gerade

---

[1]) Ueber die entsprechende Ansicht Alfarabis vgl. Dieterici, a. a. O. S. 87 (144): ومن البين ان كل ما كان له كون فله لا محالة فساد يكون. Vgl. hierzu Guide II, S 39 u. Anm. 1 u. 2.

[2]) P. richtig: שישיח, O., R., L. שיגיע. — Zur Sache: Hercz, S. 7ff.

[3]) Der Begriff der Analogie kommt bei Aristoteles schon Anal. post. I, 10 zur Geltung: Ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης, τὰ δὲ κοινά· κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει. Ἴδια μὲν οἷον γραμμὴν εἶναι τοιανδί, καὶ τὸ εὐθύ, κοινὰ δὲ οἷον τὸ ἴσα ἀπὸ

das Gegenteil ihrer Folgerung beweisen. Wir können nämlich

ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά. Ἱκανὸν δ' ἕκαστον τούτων ὅσον ἐν τῷ γένει· ταὐτὸ γὰρ ποιήσει, κἂν μὴ κατὰ πάντων λάβῃ, ἀλλ' ἐπὶ μεγεθῶν μόνον, τῷ δ' ἀριθμητικῷ ἐπ' ἀριθμῶν. Dazu vgl. Alfarabi, a. a. O. S. 103
التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيا موجود لامر جزئى
فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه
ان كان الامران الجزئيان يعمهما المعنى الكلى الذى هو من جهته وجد
الحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك الحكم فى الاول اظهر واعرف
وفى الثانى اخفى فالاول له مثل والثانى ممثل بالاول وحكمنا بذلك
عليه تمثيل الثانى بالاول . . . Noch klarer tritt der Begriff der Analogie in Anal. post. II, 17 hervor: „Dass aber die eine Farbe der andern und die eine Figur der andern ähnlich ist, davon ist für jedes die Ursache eine andere"; „Ὁμώνυμον γὰρ τὸ ὅμοιον ἐπὶ τούτων· ἔνθα μὲν γὰρ ἴσως τὸ ἀνάλογον ἔχειν τὰς πλευρὰς καὶ ἴσας τὰς γωνίας, ἐπὶ δὲ χρωμάτων τὸ τὴν αἴσθησιν μίαν εἶναι ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον. Τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἕξει κατ' ἀναλογίαν." Besonders deutlich sieht man in dem 12. Buche der Metaphysik (1070 a ff.), welche Rolle der Analogiebegriff zu vertreten hat: Er soll die restlose Anwendung der Grundprinzipien auf alle durch die Art ihrer Existenz bedingten Verschiedenheiten der Einzeldinge ermöglichen. So besagt die Analogie einen Kompromiss zwischen der sinnlichen Gegebenheit und den scheinbar apriorischen Prinzipien. Nirgends tritt der aristotelische Dualismus deutlicher hervor als in diesem Produkte erkenntniskritischer Verlegenheit. Der Schaden, der durch diesen Ausgleich entsteht, trifft nicht nur die Apriorität der Prinzipien — wie Tatarkiewicz in seiner sonst treffenden Kritik, a. a. O. S. 36, hervorhebt — sondern ebenso sehr auch die Konstanz der Dingidentität. Wenn durch die Analogie die Anwendung des biologischen Begriffsregisters auf alle Dinge ermöglicht wird, so schwindet der Unterschied zwischen den einzelnen Bewusstseinsfunktionen, denn der Widerspruch hat sich zum Gegensatz verflüchtigt. (Vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 91 ff.) So bildet gerade die Analogie die Eingangspforte zum Pantheismus, und es ist sicher eine idealistische Leistung, wenn Gersonides den Zuverlässigkeitswert der Analogie bestreitet. Andererseits lässt sich auch verstehen, weshalb Averroes gerade die Analogie als Hilfsmittel für die logische Begründung seiner coniunctio verwertet. Gersonides wendet sich übrigens in seiner Abwehr der coniunctio keineswegs nur gegen Averroes (Vgl besonders die „Drei Abhandlungen über die Conjunction" ed. von Hercz S. 31 ff.), sondern ebenso sehr gegen Alfarabi (Vergl. Dieterici, a. a. O. S. 84 (77), gegen Avicenna (Vergl. Schahrastani, S. 331) Ibn Badja und Mai-

sagen: Wie der Sinn nicht fähig ist, das sinnlich Wahrnehmbare substantiell zu perzipieren, wohl aber eine Sache, die zu ihm ein Aehnlichkeitsverhältnis hat, wie beispielsweise das Auge nicht die Farbe selbst auf dem sichtbaren Gegenstande perzipiert, wohl aber etwas, das ihr in bestimmter Weise ähnlich ist, so hat auch der hylische Intellekt nicht die Fähigkeit, den Intellekt selbst zu perzipieren, wohl aber das ihm in bestimmter Weise Aehnliche.[1]) — Was aber das zweite der von uns er-

---

monides (Vergl. Endnote A). Zum Begriffe des היקש (قياس) vergleiche Steinschneider, Alfarabi, S. 26 ff., über die Etymologie des Wortes S. 27, Anm. 22, ferner Hebr. Uebersetzungen S. 46 und Anm. 22 und 23; S. 70 Maimuni מלות ההגיון, ed. Chamizer, a. a. O. S. 432 ff., 445 ff. Ahron b. Elia, a a. O. S. 36. Guide I, 39. Anm. 1; besonders wichtig wegen des aus dem كتاب الجدل erwähnten Citats. Ueber قيس — vergleichen s. Guide II, 85, Uebers. S. 305; dazu Friedländer, a. a. O. s. v. S. 98. Kauffmann, Attributenlehre, S. 122, Anm. 8. Goldenthal, s. v.

[1]) Die Theorie von der Verähnlichung zwischen Sehorgan und Sehgegenstand geht zweifellos auf Empedokles zurück. Vergl. Diels, Frag. 90. „So griff Süsses nach Süssem, Bittres stürmte auf Bittres los, Saures stieg auf Saures und Heisses ritt auf Heissem." Ferner Frag. 109; „Denn mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe (der Welt) und ihren Hass mit unserem traurigen Hasse." Vergl. Kinkel a. a. O. S. 184 ff. Diese Anschauung geht dann auf Plato über, der in seinem Timaeus XVI, 45 gleichfalls von einer Aehnlichkeit des von innen kommenden Feuerstromes mit dem diesen Strom treffenden Tageslichte spricht. Ebenso spricht er περὶ πολιτ. VI, 507 u. 508 davon, dass das Gesicht das sonnenähnlichste unter allen Organen der Wahrnehmung ist, weshalb von ihm selbst Strahlen ausgehen. (Vergl. Dieterici, a. a. O. S. 208 ff.) Diese Anschauung erinnert stark an das Goethesche Wort: „Wär nicht das Auge sonnenhaft . . . ." wenn man nicht in diesen Worten eine rein idealistische Stimmung erkennen will." (Vergl. Simmel, Goethe, S. 42 ff.) Von Plato aus hat diese Aehnlichkeitstheorie ihren Weg über den Neuplatonismus zu den Arabern gefunden, Vergl. besonders Alfarabi a. a. O., S. 70, 16: كل مدرك متشبّه من جهة بما يدركه تشبّه التقبّل والاتّصال. Vergl. unsere Schrift: S. 119, 2, wo auch die Belege aus Avicenna nach Landauer a. a. O. S. 363, mitgeteilt sind. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir in dieser Aehnlichkeitstheorie die psychologische Grundlage der Conjunktion zu erblicken haben. Und dass der Weg zwischen psychologischem und metaphysischem Pantheismus nicht lang ist, können wir aus Simmel a. a. O. ersehen, der ja

wähnten Argumente betrifft: Wenn der hylische Intellekt schon das begreifen kann, was an sich kein Intellekt ist, um wie viel mehr muss er dann das Intellektuale an sich begreifen — so vermag ich nicht einzusehen, weshalb er dazu mehr befähigt sein soll. Wenn jene nämlich sagen würden[1]): Wenn schon dasjenige im hylischen Intellekte durch seine Perzeption zum Intellekte wird, was an sich kein Intellekt ist, so muss um so eher dasjenige ein Intellekt sein, was er von Dingen begreift, die substantiell ein Intellekt sind, so wäre dies möglicherweise richtig (sc. Dinge, die an sich Intellekt sind, sind aber noch nicht mit dem aktiven Intellekt identisch), nur lässt sich dann nicht dasjenige ableiten, was sie aus dem Argumente folgerten, dass nämlich der hylische Intellekt den aktiven begreifen könne. Dass sich aber auch hieraus nicht ergibt: Wie er die Fähigkeit besitzt, die geringwertigen Formen zu begreifen, so kann er auch die wichtigeren begreifen — ist schon deshalb richtig, weil ihre Perzeption weit schwieriger ist. Denn es ist doch richtig, dass die Perzeption um so schwieriger ist, je bedeutender die Formen sind. Dies lässt sich an den hylischen Formen selbst erweisen, denn es ist klar, dass derjenige, welcher die Fähigkeit für die Erfüllung einer bestimmten Aufgabe hat, deshalb noch nicht die Fähigkeit zur Lösung einer weit wichtigeren und schwierigeren Aufgabe zu haben braucht; wer beispielsweise drei Brotlaibe tragen kann, der braucht deshalb noch nicht die Kraft zu besitzen, eine grössere Last zu tragen, das ist selbstverständ-

---

gerade aus dieser psychologischen Einheit den metaphysischen Pantheismus Goethes erschliesst. Den umgekehrten Schluss finden wir, geistvoll vertreten, bei Gersonides vor, der a. a. O. folgendermassen argumentiert: Zwischen Sehorgan und Sehgegenstand findet keine absolute Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit statt (Alfarabi: من جهة); deshalb ist also gerade die Identität ausgeschlossen. Eine ähnliche Anschauung zitiert Kaufmann, die Sinne, S. 117, Anm. 44, aus dem כ׳ הישר cod. Halberstam 53: לא ישיג דבר ידבר אחר רק בקצת שותפות ודמיון שידמה זה לזה כמו העין אשר לא תשיג האורה אלא בקשת שותפות ודמיון שייש בין העין והאור כי העין היא לבנה ובהירה ויש בה אור נוצץ ואלה השלש כחות הם מצואים בשמש ובכל מאור וע״כ תשיג האורה מפני זה השתוף והדמיון שיש ביניהם. Vergl. auch Guide II, 237, Anm. 2. Guide I, S. 111, Anm. 2; vergl. besonders die dortselbst zitierte Stelle aus Averroes, de sensu et sensato.

[1]) Text nur bei P. und O. richtig: וזה כי הם אלו היו אומרים, bei Riv. und Leipz.: כי הם אלו אומרים.

lich. Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der hylische Intellekt nicht deshalb befähigt ist, die wertvolleren Formen zu begreifen, weil er die hylischen Formen begreifen kann, denn das Begreifen jener ist deshalb so schwer, weil sie substantiell Intellekte sind; was aber eine bestimmte Sache begreifen kann, braucht deshalb noch nicht eine an Rang höhere Sache begreifen zu können. Uebrigens geben sie doch zu, dass das Begreifen des aktuellen Intellekts dem hylischen Intellekte schwieriger wird, als das Begreifen jener anderen Formen, welches ihm möglich ist, deshalb sagen sie auch, dass dem Menschen dieses Begreifen, wenn überhaupt, nur dann möglich ist, wenn der hylische Intellekt durch das Begreifen aller Intelligibilia seine Vollendung erreicht hat. Unter diesen Umständen geht die Absurdität dieses Arguments sowohl aus ihrer eigenen Behauptung, wie aus der Sache selbst hervor.

Und nun das dritte Argument. In diesem führen sie folgendes aus: Da doch der aktive Intellekt die vorstellenden Formen zu Intelligibilien[1]) in actu für den hylischen Intellekt erhebt, während sie vorher nur potentielle Intelligibilia bildeten, so muss um so eher der aktive Intellekt zum Intelligibelen des hylischen Intellekts werden, weil doch jede Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft ausgestattet, weit eher Anspruch auf diese Eigenschaft hat, als jene Sache, die nur um ihretwillen ihr Attribut besitzt. Ich behaupte nun, dass diese Ausführung nicht richtig ist. Denn es kann eine bestimmte Sache einen Gegenstand mit einer bestimmten Eigenschaft qualifizieren, sodass diesem jene Eigenschaft dank seiner eigenen Natur im Zusammenhang mit dem, was ihm der Urheber jener Eigenschaft zueignet, zuteil wird. Es ist aber nicht nötig, dass der Formverleiher selbst jene Eigenschaft besitzt. So wird beispielsweise durch Technik das Eisen mit der Eigenschaft des Schneidens ausgestattet, deshalb aber kann doch offenbar nicht die Technik die Eigenschaft des Schneidens besitzen, da doch diese Eigenschaft dem Eisen dank seiner eigenen Natur im Zusammenhange mit der ihm von der Technik gelieferten Form zukommt. Ebenso kommt es in der Arzneikunde vor, dass sie

[1]) Riv. u. Leipz. מושכל statt Pluralform.

den Kranken mit der Eigenschaft des Gesundseins ausstattet; man kann aber nicht aus demselben Grunde sie selbst[1]) (sc. die Arzneikunde) mit dieser Eigenschaft qualifizieren. Wenn es sich aber so verhält, könnte man sagen: Vielleicht verfügt auch die vorstellende Form über diese Eigenschaft, d. h. also, dass sie nur durch ihre eigene Natur in Verbindung mit dem, was ihr der aktive Intellekt verleiht, in dem hylischen Intellekte zu einem Intelligibelen in actu[2]) wird, dann brauchte auch der aktive Intellekt nicht die Eigenschaft zu besitzen, ein Intelligibeles für den hylischen Intellekt zu sein. Und dass man tatsächlich behaupten kann, die vorstellende Form besitze dank ihrer eigenen Natur im Zusammenhange mit dem, was ihr der aktive Intellekt verleiht, diese Eigenschaft, erhellt schon daraus, dass nicht eine beliebige Sache[3]) durch eine andere beliebige affiziert wird. Andererseits ist der hylische Intellekt nicht in der Lage, etwas anderes als[4]) die sublunarischen Intelligibilia zu begreifen, diese aber begreift er erst, nachdem sie der aktive Intellekt so qualifiziert hat, dass sie Intelligibilia sein können. Es ist auch erwiesen, dass sich der aktive Intellekt jeder Einwirkung auf die vorstellende Form begibt, d. h. sie wird in keiner Weise von ihm derartig affiziert, dass sie sich in ein Intelligibeles verwandelt, nachdem sie eine vorstellende Form war; denn sie bleibt dieselbe. Wohl aber wirkt er auf den hylischen Intellekt derartig ein, dass er ihn zu einem Intelligierenden in actu erhebt, während er bislang nur ein potentiell Perzipierendes war. Unter diesen Umständen macht also der aktive Intellekt die vorstellende Form nur akzidentell zu einem Intelligibelen in actu, während sie vorher ein solches in potentia war, weil er nämlich den hylischen In-

---

[1]) Nach P., Riv., Leipz. Bei O. fehlen die Worte: ולא יתכן בה שתתואר בשהיא בריאה.

[2]) P. fügt hier noch die Worte bei: כדי שיהיה מושכל לשכל ההיולני, dies erklärt sich daraus, dass er die voraufgehenden Worte (bei O. R.): ולזה לא יחויב שיתואר בשכל הפועל weggelassen hat.

[3]) Riv. u. Leipz. falsch באיזה דבר; bezöge es sich auf צורה הדמיונית, so müsste שיתפעל stehen. Richtig deshalb bei O. u. P.: איזה דבר הזדמן.

[4]) Riv. u. Leipz. זולת אלו המושכלים, bei O. u. P.: זולתו. Bei O. fehlen die Worte: אותן אחר שהשיב אותן השכל הפועל בתואר יתכן בו שתהיינה מושכלות ועוד שהוא מבואר שהשכל . . . Zur Sache: S. S. 91 und Anm. 1 u. 2.

tellekt zu einem sie (sc. die vorstellende Form) Intelligierenden in actu erhebt, während er früher solches nur in potentia war. Nun ist aber erwiesen, dass dasjenige, welches eine andere Sache mit einer bestimmten Eigenschaft akzidentell ausrüstet, nicht die gleiche Eigenschaft zu besitzen braucht; so macht beispielsweise das Feuer einige Dinge schwarz, die anderen bitter, deshalb kann aber dem Feuer weder die Eigenschaft des Schwarzen noch des Bitteren zugesprochen werden, und das muss auch so sein, weil es sie in Wirklichkeit mit jenen Eigenschaften nur akzidentell ausstattet, denn die Eigenschaften, welche sie von ihm substantiell erhalten, sind die Wärme oder die Trockenheit, und mit jenen substantiell bestehenden Eigenschaften müsste das Feuer in Wahrheit eher ausgestattet sein (sc. als die von ihm affizierten Gegenstände). Ebenso kommt es vor, dass das Feuer manche Gegenstände akzidentell kalt macht, insofern es nämlich die Wärmeteile aus ihnen entbindet, trotzdem wird man dem Feuer nicht die Eigenschaft der Kälte vindizieren können. Wenn es sich aber so verhält, braucht offenbar der aktive Intellekt nicht deshalb den Charakter eines Intelligibelen für den hylischen Intellekt zu besitzen, weil er die vorstellende Form akzidentell zu einem Intelligibelen in actu erhebt, während sie früher nur ein solches in potentia war. Was sich aber aus diesem Schlusse, falls wir seine Rechtmässigkeit zugeben, wirklich ergibt, ist dies: Da doch der aktive Intellekt den hylischen Intellekt befähigt, die vorstellende Form in actu zu begreifen, während ihr dies vorher nur in potentia möglich war, so müsste sie doch der aktive Intellekt weit eher begreifen. Die Richtigkeit dieses Schlusses erhellt aus dem Vorhergehenden; denn der aktive Intellekt perzipiert doch offenbar alle Intelligibilia. Es geht dies auch aus der Prämisse hervor, nach welcher man kraft des erwähnten Arguments annahm, dass dasjenige, was ein anderes mit einer bestimmten Eigenschaft ausrüstet, auf diese weit eher Anspruch hat (sc. als der Eigenschaftsempfänger), dass also das Intelligibele, welches der aktive Intellekt von der vorstellenden Form gewinnt, weit eher unser Intelligibeles sein muss als die vorstellende Form. Da nämlich die vorstellende Form nur wegen des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts zum Intelligibelen

für den hylischen Intellekt qualifiziert wird, so muss auch jenes Intelligibele (sc. das im aktiv. Int.) weit eher mit dieser Eigenschaft ausgestattet sein, ich meine, dass es eher als Intelligibeles für den hylischen Intellekt in Frage kommt als die vorstellende Form[1]). Das ist ohne Zweifel richtig: Denn die vorstellende Form wird in keiner Weise ein Intelligibeles, kann doch das Besondere als solches nicht intelligibel werden, wohl aber kann dies bei der ihm entsprechenden Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts der Fall sein[2]). Dass die vorstellende Form, wenn sie überhaupt intelligibel wird, es nur deshalb werden kann, weil sich das Intelligibele von ihr in der Seele des aktiven Intellekts befindet, ist klar. Denn wäre nicht das sinnlich Existentiale von der intelligibelen Ordnung abgeleitet, so könnte es kein Intelligibeles werden, wie ja auch die Motive einer technischen Sache nur deshalb begriffen werden, weil sie aus der intelligibelen Ordnung in der Seele des Handwerkers entstehen. Erwähnt dies ja Themistius in seinem Commentare zum Traktat [mit dem Zeichen] λ in der Metaphysik[3]). Obgleich

---

[1]) Nach P. Riv. u. Leipz.; O. korrupt.

[2]) Hier bricht wieder deutlich der logisch irreduktible Charakter des aristotelischen Einzeldings durch.

[3]) Vergl. Landauer, Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum λ paraphrasis, hebr. Text, S. 29: והנה נמצא הידיעה אמנם היא לדבר אחר ר״ל הדבר הידוע והחוש לדבר אחר. והוא המוחש. וכן גם כן המחשבה והשכל ואולם הדברים המושכלים לעצמותם אמנם יושגו השגה. בעבור כי האדם כאשר הרגיש הלובן הנה כבר הרגיש בנפשו שהוא כבר הרגיש הלובן. וכאשר הבין כי הזויות מן המשולש שוות לשתי זויות נצבות הנה כבר הבין והשכיל גם כן שהוא כבר הבין. והנה נאמר גם כן כי הידוע המדע. והמושכל והשכל. בקצת הדברים דבר אחד בעינו. וזה כי החכמות אשר לא יתערב בהם החומר אמנם הם היקש ושכל מבלתי שיהיה המושכל מהם דבר אחר, ולא קצתם נבדל מקצתם בסבת היסוד או שיעור או מדה. אבל צורת המושכל והשכל ילכו יחד והשכל אחד יתהפך על עצמותו ויאמר בשניהם יחד שהוא שכל ומושכל. כי השכל אחד לא יצא מן הדבר המושכל אל זולתו ממה שאינו לטבעו אבל הוא יתהפך על עצמותו. והדבר הנמצא מהם יחד אמנם הוא אחד בלי יסוד כמו האמניות המעשיות כאשר תחלק היסוד מן האומנות לא נמצא זולת צורת האומן ומעשהו. כמו הכסא אשר אינו דבר אחר זולת אומנות הנגר, וכמו שצורת הבריאות גם כן בלתי הגוף אינו דבר זולת מלאכת הרפואה. וכאשר היה אפשר בדברים אשר להם היולי שתושג הידיעה מהם כי הצורה אשר למלאכה והמלאכה אחת בעינה. הנה הדברים אשר לא יתערב בהם ההיולי. והם אשר אין להם חלקים לעצמותם ולא קטרים. לא ימנע מונע משיהיה השכל והמושכל והמחשבה בהם דבר אחד בעינו. הנה כבר התבאר מזה המאמר למי שיכוין ההבנה כי השכל הראשון ישכיל העולם השכלי. וזה שהוא אם היה כאשר השכיל עצמותו השכיל שהוא מה שהוא. הנה כבר השכיל מעצמותו סבת כל הדברים והתחלתם. והתחלה תאמר על הצורה ותאמר על הדבר אשר בגללו ועל אשר הוא התחלת התנועה. כמו שהשכל גם כן מן האדם יאמר שהוא התחלה

nun das Intelligibele in der Seele des aktiven Intellekts unser Intelligibeles ist, brauchen wir doch nicht den aktiven Intellekt zu begreifen — so lange wir nicht alle Intelligibilia und ihre Einheitsseite begriffen haben, das gehört aber zu dem, dessen Möglichkeit noch nicht erwiesen ist. Also ergibt sich offenbar nicht aus jener Prämisse, dass der aktive Intellekt zum Intelligibelen des hylischen wird.

Wenn aber jemand sagen sollte, es sei doch aus jener Prämisse erwiesen, dass der aktive Intellekt unser Intelligibeles werden kann — denn der aktive Intellekt lässt durch die vorstellende Form den hylischen Intellekt bewegen, und deshalb müsste er weit eher ihn selbst bewegen — so erwidern wir ihm, dass diese Eigenschaft der vorstellenden Form nur dank ihrer eigenen Natur in Verbindung mit dem durch den aktiven Intellekt ihm Dargebotenen zukommt, dass also nach Voraufgeschicktem aus diesem Grunde der aktive Intellekt nicht so geartet zu sein braucht, selbst wenn wir schon zugeben, dass die vorstellende Form den hylischen Intellekt in Bewegung setzt. Ferner: der aktive Intellekt erhebt doch nur akzidentell die vorstellende Form zur Bewegerin des hylischen Intellekts, denn der aktive Intellekt wirkt doch nicht (direkt) auf die vorstellende Form ein — gemäss dem Vorausgeschickten — und deshalb braucht auch nicht der aktive Intellekt diese Eigenschaft zu besitzen. Ferner: Nicht die vorstellende Form bewegt den hylischen Intellekt — wie vorausgeschickt wurde — wohl aber der aktive Intellekt durch Vermittelung der vorstellenden Form: was aber durch Vermittelung bewegt, braucht nicht ohne Vermittelung zu bewegen; denn die Eigenwärme bewegt den mit der Hand geworfenen Stein durch die Hand; aber deshalb braucht sie ihn

---

לו על שלשה דרכים. כי הנה פעמים רבות שיהיו אלו השלשה ענינים אשר תאמר עליהם ההתחלה בקצת הדברים ילכו על דבר אחד בעינו כמו מה שימצא בנפש האדם. ואם היה האל ישכיל עצמותו על שהוא צורה לכל לדברים, הנה הוא גם ההתחלה ליושר הדברים הנמצאים וסדרם. והנה השגתו בלי כפק לדברים אשר הוא ההתחלה להם ולישרם וסדרם יהד. Ueber die bei Gersonides erwähnte Bezeichnung: תמכטיוס בבאורו למאמר הנרשם באות הלמד ממה שאחר הטבע vergl. **Steinschneider, Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen** in der Jubelschrift für Zunz S. 24 ff. und S. 34; vergl. auch die Vorrede Landauers, a. a O. Vergl. ferner Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, S. 175 ff., besonders Paragraph 89; vergl. Arist. Phys. II, 2, 194 b; 202 a.

nicht durch sich selbst, ohne Vermittelung zu bewegen, dies ist überhaupt nicht möglich [1]. Was sich jedoch aus diesem Argumente ergibt, ist, dass der aktive Intellekt weit eher die Eigenschaft besitzt, den hylischen Intellekt zu bewegen, als das Mittel, durch das er ihn (sc. den hyl. Intellekt) bewegt, nicht aber, dass (sc. tatsächlich) der aktive Intellekt den hylischen ohne Vermittelung der vorstellenden Formen bewegt. Wenn es sich aber so verhält, ist hieraus nicht erwiesen, dass ihn (sc. den akt. Intellekt) der hylische Intellekt ohne die sublunarischen Intelligibilia begreifen kann.

Und nun das vierte der erwähnten Argumente. In ihm kommt folgendes zum Ausdruck: Um sich das Intelligibele anzueignen, bewegt sich der hylische Intellekt von der Potentialität zur Aktualität hin. Was sich aber von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, bewegt sich nur zum Aktualen seiner Gattung hin. Bewegt es sich also zum Erwerb eines Intelligibelen, so ist dies das Intelligibele in actu (sc. dasselbe, das er vorher potentiell besass). Auf diese Art begreift [2]) er das Intelligibele, das der Intellekt selbst ist; denn die Intelligibilia, die er früher durch Vermittelung der vorstellenden Form erwarb, bildeten nur ein potentielles Intelligibeles, da sie doch Universalia sind, das Universale aber ausserhalb der Seele nicht aktuell, sondern potentiell [3]) existiert; er bewegt sich jedoch zuerst zu dem potentiellen Intelligibelen hin, wie sich eben viele Dinge zu den ihnen entsprechenden potentiellen Vollkommenheiten durch Vermittelung anderer Vollkommenheiten hinbewegen (sc. obgleich sie zu ihnen direkt gelangen könnten). — Diese Ausführungen sind gleichfalls falsch; denn es ist ja erwiesen, dass die Intelligibilia keine Universalia sind und nicht auf ausserseelischen Individuen beruhen, wie dies nach jener Meinung angenommen wird. Wenn nun jene Individuen, welche das Universale umfasst [4]), potentiell existieren, so braucht doch nicht ihr Intelligibeles ein Intelligibeles in potentia zu sein, wohl aber ist ihr Intelligibeles ein solches in actu, weil es nur dank seiner intellektuellen Substanz in der Seele des aktiven Intel-

---

[1]) S. Mscr. [2]) Riv. u. Leipz. הנה ישיג המושכל, bei P. u. O. fehlt ישיג.
[3]) Nach P.; bei O. Riv. u. Leipz. nicht בפועל, sondern einfach כי אם בכח.
[4]) Bei O. fälschlich יכיר statt יקיף.

lekts existiert, wie das im Vorhergehenden erwiesen wurde. Man kann ferner sagen: Es ist nicht richtig, dass alles, was sich von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, sich nur zu dem vollständigen Aktualen seiner G a t t u n g hinbewegt. Wahr ist vielmehr nur, dass das von der Potentialität zur Aktualität sich Hinbewegende zu jenem vollkommenen Aktualen gelangt, das zu seiner Potentialität im Verhältnis steht, das ist nämlich jene Sache, um derentwillen seine ganze Bewegung stattfindet, denn wenn seiner Bewegung[1]) auf diese Art keine Vollkommenheit entspräche, wäre seine Bewegung völlig zwecklos. Würde es sich nämlich nicht zu einer Vollkommenheit um der anderen Vollkommenheit willen hinbewegen, — und [2]) es gibt keine Vollkommenheit, die nicht in der Bewegung um einer andern willen stattfindet — so wäre diese [3]) Bewegung zwecklos. Nun ergibt sich freilich nicht, dass die letzte Vollkommenheit in dieser Bewegung substantiell (sc. generell) nicht um einer a n d e r n Sache willen stattfindet[4]), das ist überaus klar, wohl aber ergibt sich, dass die Vollkommenheit in d i e s e r Bewegung n i c h t wegen einer anderen Sache stattfindet (sc. diese Bewegung steht korrelativ nicht zu einer anderen im Verhältnis). Wenn es sich aber so verhält, dann ist offenbar nicht unmöglich, dass sich die betreffende Sache in dieser Bewegung zu einem vollendeten Aktus hinbewegt, und zwar ist dies der Fall, obgleich er (sc. der Aktus) an sich teils potentiell teils aktuell ist. Aus demselben Grunde gibt es viele von der Potentialität zur Aktualität sich hinbewegende Dinge, die in einem m e d i a l e n Verhältnis zwischen Potentialität und Aktualität verharren. So ist es bei vielen entstehenden Dingen der Fall, die sich zum Empfange einer solchen Form veranlasst sehen, welche in bestimmter Weise bald eine Potentialität, bald eine Aktualität involviert, und zwar sind dies mit Ausnahme des Menschen alle entstehenden Dinge. Denn nur die menschliche Form ist ein vollkommener Aktus,

---

1) Der Text nur bei P. richtig: ...שאם לא היה לתנועתו שלמות בזה התואר. bei O. u. Riv. findet sich die Lesart: ...שאם לא היתה כל תנועתו שלמות.

2) Bei P. fehlt die Parenthese; ebenso bei Parma.

3) P. falsch: לזולת statt: לזאת (s. O., Parma, Riv. Leipzig).

4) sc. sie wäre absolut und stände nicht in korrelativem Verhältnis zu ner andern Bewegung, weil sie den Abschluss der Vollkommenheit bildet.

während die übrigen Formen ein Mediales zwischen vollkommener Potentialität und vollkommener Aktualität bilden, da sie nach der menschlichen Form hin gravitieren. Wenn es sich aber so verhält, ergibt sich nicht, dass der hylische Intellekt bei seinem Streben nach der Erlangung jener Intelligibilia, die teils potentiell teils aktuell sind, zu jenen Intelligibilien hinneigt, welche ausschliesslich aktuell sind[1]). Dass aber die Intelligibilia — gemäss ihrer Annahme — teils aktuell teils potentiell sind, ist erwiesen. Da sich doch der hylische Intellekt in ihnen substantiell[2]) von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, müssen sie auch in[3]) bestimmter Weise aktuell sein. Wenn es sich aber so verhält, ergibt sich aus keinem der Argumente, dass der hylische Intellekt den aktiven begreift, und deshalb wird durch keines dieser Argumente die Ansicht des Alfarâbi beseitigt[4]).

Nun zu jenem Argumente, mit welchem man den Satz bestätigt: Durch das Begreifen des aktiven Intellekts wird der hylische Intellekt ewig. Damit behaupten sie nämlich folgendes: Da dieses Intelligibele (sc. der akt. Intellekt) an sich nicht entsteht, so darf auch nicht der hylische Intellekt, wenn er es begreift, vergänglich sein, wohl aber wird er ewig, weil doch der aktive Intellekt, zu welchem er selbst geworden ist[5]), ewig ist. — Dieses Argument widerspricht ihrer Annahme, dass alles Entstehende vergeht. Denn wenn auch das Intelligibele nicht an sich durch das Begreifen seitens des hylischen Intellekts entsteht, entsteht es doch im hylischen Intellekt und muss gerade nach ihrer Annahme insofern vergehen, als es (im hylischen Intellekt) entsteht, ich meine, insofern die Form aus dem hylischen Intellekte schwindet, wenn auch nicht an sich, und das ist selbstverständlich. So nimmt Alfarâbi auf ihre Annahme

---

1) Nach O. u. P. Riv. u. Leipzig: שיתנועע אל המושכל אשר הוא פועל גמור

2) „Substantiell“ — בעצם — fehlt bei P.

3) O. hat folgende Lesart: מתנועע בהם עצם מהכח אל הפועל ולזה יחויב שיהיו פועל כח. bei P. u. Riv. fehlt עצם. statt שיהיו lesen P. u. R.: שיהיה.

4) Nach Alfarabis Grundsatz: Das Entstandene kann nicht ewig werden ist die Unsterblichkeit des hylischen Intellekts bezw. die coniunctio intellectus ausgeschlossen. Vergl. S. 172, Anm. 1.

5) Nach P. u. O. Bei Riv. Leipz. fehlt שב.

weit mehr Bedacht als sie selbst. Bei Gott! Sie müssten denn sagen, der hylische Intellekt sei mit dem aktiven identisch, nur könne er sich selbst so lange nicht begreifen, als er mit uns verknüpft ist — wie dies nämlich Averroes in einigen seiner Abhandlungen und in seinen Kommentaren zum Buche der Seele und der Metaphysik annimmt. Indessen haben wir ja früher erwiesen, was für Absurditäten sich aus solcher Annahme ergeben.

Und nun zu Avicenna, der mit Hilfe des ersten der Argumente seine Ansicht bestätigt, dass die Intelligibilia weder entstehen noch vergehen. Er sagt darin folgendes: Da doch jedes einzelne der Intelligibilia mit dem identisch ist, was von ihnen im hylischen Intellekte existiert, müssen sie separat sein; denn wären sie hylisch, so müsste ihr Intelligibeles anders als ihr Existentiales sein. Sind sie aber separat, so sind sie unbedingt erhaben über Entstehen und Vergehen. — Ich behaupte nun: Was sich aus diesem Argumente ergibt, ist der separate Charakter der Intelligibilia; was sich aber nicht ergibt, ist ihr Nichtentstehen; denn es ist nicht erwiesen, dass das Separate nicht so entstehen kann, wie die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen. Ein solches Entstehen ist nämlich homonym mit jenem Entstehen, von welchem Aristoteles (M. Z, 9) erwiesen hat, dass es sich nicht an der Form an sich vollzieht. Zwar hat er dies nicht vollständig klargelegt, aber vielleicht verhält es sich so, wie es nachher erwiesen wird. Ueberhaupt müssen unsere wahren Kenntnisse der Dinge auf das Existentiale zurückgehen; wir dürfen also nicht das Existentiale leugnen, um unsere Kenntnis der Dinge zu behaupten. Wenn es sich aber so verhält, müssen die Intelligibilia separat sein (sc. trotz ihrer Beziehung zum Existentialen bezw. wegen dieser Beziehung). Dass sie nun in bestimmter Weise entstehen, ist klar, denn es ist nicht unmöglich, dass das Separate in bestimmter Weise entsteht, dies wird sich erst aus dem Folgenden erweisen lassen. Es ist auch nicht unmöglich, dass die Meinung Avicennas in seinem Satze von dem Nichtentstehen (sc. der Intelligibilia) durch folgende Alternative zu erklären ist: Entweder er meint, dass sie nicht im hylischen Intellekte entstehen, vielmehr ständig in ihm in actu sind, oder er meint, dass sie nicht an sich entstehen, wohl aber im

hylischen Intellekte. Meint er nun, dass sie nicht im hylischen Intellekte entstehen, so ist die Absurdität aus dem Vorhergehenden erwiesen. Meint er aber, dass sie nicht an sich entstehen, wohl aber im hylischen Intellekte, so muss der erworbene Intellekt vergehen, das ist aber das Gegenteil seiner Annahme. Er gibt nämlich zu, dass alles Entstehende vergeht, also müssen die Intelligibilia seitens ihrer Entstehung in ihm (sc. dem hylischen Intellekte) vergehen, also muss der erworbene Intellekt vergehen. Hierzu behaupten wir nun: Offenbar ergibt sich ja aus den übrigen Argumenten, mit welchen Avicenna seine Ansicht von dem Nichtentstehen und Nichtvergehen der Intelligibilia bestätigt, dass sie separat sind; dies geht aus unseren Bemerkungen zu jenen Argumenten hervor. Aber deshalb ergibt sich nicht hieraus, dass sie in keiner Weise entstanden sind, wie wir dies auch in jenen Argumenten anführten, sodass jede weitere Erörterung hierüber überflüssig ist [1]).

Wenn jedoch Alfarâbi die Entstehung des hylischen Intellektes behauptet, so ergibt sich dies offenbar aus dem Vorhergehenden. Wenn er aber auf Grund des ersten der von uns erwähnten Argumente den Satz erhärtet, dass der hylische Intellekt den aktiven nicht begreifen könne, indem er nämlich mit Bezug hierauf (sc. das Argument) behauptet, dass infolge dieser Annahme das Bewirkte mit dem Wirkenden identisch werde, was aber bei der zwischen Ursache und Wirkung herrschenden Kontradiktion nicht möglich sei — so behaupte ich, dass auch dies nicht richtig ist. Vollzieht nämlich die Ursache durch die Wirkung einen vollkommenen Aktus, so stiftet sie zwischen ihr (sc. der Wirkung) und sich selbst eine Aehnlichkeit. Wirkt beispielsweise das Feuer auf den zu erwärmenden Gegenstand richtig ein, so macht es diesen selbst zu Feuer, solange es nicht von der Natur der seine Wirkung empfangenden Materie daran gehindert wird. Wenn nun eine hylische Form eine andere auf ihrer Stufe hervorbringt, so müsste dies auch die separate Form können, wenn sie nicht von der Natur des ihre Wirkung Empfangenden behindert würde, denn ihre Wirkung ist weit stärker und gewaltiger.

---

[2]) In P. 722 fehlen die Worte: אבל לא יחויב מפני זה בהן שתהיינה בלתי הוות בשום צד מפני החדוש כמו שזכרנו בטענות ההן. Zur Sache: S. S. 105, 120 ff.

Und weil die separate Form, sobald sie eine andere auf ihrer Stufe hervorbringt, mit dieser Form eine numerische Einheit bildet, — denn die in ihrem Wesen miteinander übereinstimmenden separaten Dinge stehen ausserhalb aller Zählbarkeit — ist erwiesen, dass Ursache und Wirkung bei separaten Dingen eine Einheit bilden können, es müsste denn die Natur des Bewirkten dies verhindern, ich meine, dass es die Wirkung seiner Ursache nicht völlig aufnehmen kann, das geht aber aus Alfarâbis Worten nicht hervor. Und ferner: Es wäre sicher bei dem in bestimmter Weise herrschenden kontradiktorischen Verhältnisse zwischen Wirkung und Ursache die Einheitsbildung unmöglich, wenn wir annähmen, dass das Bewirkte g l e i c h z e i t i g beide Seinsweisen aufnehmen könnte [1]. Nehmen wir dies aber nicht an, so ist es nicht unmöglich; denn das Bewirkte kann sich die Existenzweise des Wirkenden aneignen, n a c h d e m es sich die Existenzweise des Bewirkten angeeignet hat; wie es auch nicht unmöglich ist, dass ein Körper warm wird, nachdem er vorher kalt war; das ist selbstverständlich. — Wenn er jedoch im Sinne des zweiten der Argumente behauptet, der hylische Intellekt könne deshalb nicht den aktiven Intellekt begreifen, weil sonst das Entstandene zum Ewigen wird — so ist auch dieses nicht richtig; denn es ergibt sich nicht aus dieser Annahme, dass das Entstandene ewig wird. Das Intelligibele nämlich, welches der hylische Intellekt durch sein Begreifen des aktiven erwirbt, entsteht zwar nicht aus sich selbst, wohl aber im hylischen Intellekte. Nehmen wir nun an, dass alles Entstehende vergeht, so schwindet das Intelligibele wohl aus dem hylischen Intellekte, wenn es auch an sich nicht untergehen kann. Dies ist aber keine Absurdität; denn es ist erwiesen, dass sein Schwinden aus dem hylischen Intellekte nicht unmöglich ist, wenn es auch an sich nicht untergehen kann. Also ist klargelegt, dass sich durch keines der Argumente die Ansichten jener als absurd erweisen, die das Begreifen des aktiven Intellektes durch den hylischen für möglich halten.

---

[1]) Hier hat L e i p z i g gegen R i v. u. die H dschr. einen sinnentstellenden Fehler, indem es vor שלא — יהיה העלול setzt. Der Text ist freilich auch bei Riv., P. und O. korrupt. Die beste Lesart bietet jedoch Riva, wenn nach dem z w e i t e n אם הנחנו ein שלא יהיה gesetzt wird. Sachlich handelt es sich darum, dass die S i m u l t a n e i t ä t durch S u c c e s s i o n ersetzt wird.

Elfter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über die Unsterblichkeit angeführt und den Nachweis dafür erbracht haben, dass auch nicht eine der Ansichten so richtig ist, wie sie von ihrem Vertreter formuliert und bewiesen wird, und auch keineswegs die dagegen streitenden Ansichten beseitigt werden, so müssen wir nunmehr die Sache selbst untersuchen, bis wir unter diesen Ansichten die richtige ermittelt haben. Nun dürfen wir freilich nicht übersehen, dass ja aus den von uns angeführten Argumenten hervorgeht: 1. die Intelligibilia entstehen im hylischen Intellekte, 2. der erworbene Intellekt ist separat. Ergibt sich nun auch, dass alles Entstehende vergeht, wie dies aus den Darlegungen im Buche περὶ οὐρανοῦ[1]) hervorgeht, so kann es überhaupt keine Unsterblichkeit der Seele geben, wie dies auch Alfarâbi[2]) annimmt.

---

[1]) **De coelo I, 12, 3:** Ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. Ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· εἰ γὰρ γενητόν, ἔσται δυνατὸν χρόνον τινὰ μὴ εἶναι. Φθαρτὸν μὲν γάρ ἐστι τὸ πρότερον μὲν ὄν, νῦν δὲ μὴ ὂν ἢ ἐνδεχόμενόν ποτε ὕστερον μὴ εἶναι· γενητὸν δὲ ὃ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐχ ἔστιν ἐν ᾧ χρόνῳ δυνατὸν τὸ ἀεὶ ὄν.

[2]) **Philosophische Abhandlungen a. a. O. S. 19:** وافلاطون بيّن فى كتابه المعروف بفاذن ان التعلّم تذكّر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى امر المساوى والمساواة وان المساواة هى التى تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها مما يكون مساوية لغيرها متى احسّ بها الانسان تذكّر المساواة التى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتى فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس والله اعلم وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا متجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن..

Die hier von Alfarâbi zurückgewiesene Interpretation des Phaedon begegnet uns bei Avicenna (Psychologie a. a. O. 10. cap.), wobei besonders die auch von Gersonides rezipierte erkenntniskritische Begründung der Unsterblichkeit auffällt. Hier sieht man deutlich, dass sich allem Aristotelismus zum Trotze ein gut Stück des reinen Platonismus in der arabisch-jüdischen Scholastik erhalten hat. Vgl. hierzu besonders folgende

Also müssen wir untersuchen, ob alles Entstandene vergehen oder nicht vergehen muss. Und wenn wir ermittelt haben, dass sich dies nicht ergibt (sc. der Untergang des Entstehenden), müssen wir untersuchen, ob dieses (sc. das hier in Frage stehende) Entstandene untergehen muss, das heisst das vom hylischen Intellekt erworbene Intelligibele, oder ob dessen Untergang nicht möglich ist, oder ob etwas Bestimmtes in ihm untergeht und etwas nicht untergeht.

Wir behaupten nun: Aus unserer in diesem Buche geführten Untersuchung über die Entstehung der Welt und ihre Anfangs-

---

Ausführungen (Landauer S. 416, a. a. O): „Also nicht jedes Urteil, das wir bei den Dingen durch die sinnliche Wahrnehmung finden, ist für Alles, was wir wahrgenommen und was wir noch nicht wahrgenommen, massgebend, sondern das, was wir noch nicht wahrgenommen haben, kann zu dem Wahrgenommenen in Widerspruch stehen. Daher kann unsere Vorstellung, dass das Ganze grösser sei als der Theil, nicht davon herrühren, dass wir bei jedem Theil und jedem Ganzen das erprobt, da das keine Sicherheit gewährt, dass nicht doch ein Ganzes und ein Theil ein entgegengesetztes Verhältnis haben. Ebenso verhält es sich mit dem Satze, dass zwei Gegensätze in einem Objekt nicht vereinigt sein können, und dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, unter einander gleich sind; ebenso damit, dass wir Beweise, wenn sie richtig sind, für wahr halten. Der Glaube an deren Richtigkeit kann nicht durch das Studium erfolgen, sonst müsste das ins Unendliche gehen, kann aber auch der sinnlichen Wahrnehmung nicht entnommen sein aus dem erwähnten Grunde . . . Wenn aber der Umstand, dass die vernünftige Seele eine Vorstellung von den Denkformen erhält, zu ihrer Vollkommenheit beiträgt, und wenn das durch die Verbindung mit dieser Substanz [sc. der Emanation] zu stande kömmt, die körperlichen Beschäftigungen aber . . . diese Kraft von der Verbindung mit ihr zurückhalten: so wird sie zu ihr nur dann gelangen, wenn sie sich von allen diesen Kräften trennt und sie verlässt. Nichts hindert sie an der dauernden Verbindung als der Körper. Wenn sie sich also (sc die Seele) von dem Körper trennt, wird sie unaufhörlich mit dem Urheber ihrer Vollkommenheit verbunden und verknüpft sein. Was aber mit dem Urheber seiner Vervollkommnung verbunden und verknüpft ist, kann sicher vor dem Untergang sein, zumal wenn es, trotz der Trennung von ihm, nicht zu Grunde geht.“ So trifft schon auf Avicenna und Gersonides jenes Wort zu, das Cassirer (Das Erkenntnisproblem I, 100) auf Marsilius Ficinus geprägt hat: „Der Gedanke der Unsterblichkeit wird zum Vehikel für die Entdeckung der Ursprünglichkeit der Denkfunktion und für ihre scharfe Abgrenzung gegen die unmittelbare sinnliche Empfindung und Wahrnehmung“. S. auch Endnote B. Alfarâbi, Hauptfragen, XII.

losigkeit erhellt ja, dass sich aus des Aristoteles Darlegung in seinem Buche περὶ οὐρανοῦ die Vergänglichkeit des Entstandenen nicht ergibt; mithin kann auf Grund dieser Darlegung die Unsterblichkeit der Seele nicht bestritten werden. Wenn es sich aber so verhält, müssen wir dieses (sc. in Frage stehende) Entstehen untersuchen, d. h. also den vom hylischen Intellekt erworbenen Intellekt (sc. den Inbegriff der erworbenen Intelligibilia), ob er also vergänglich oder nicht vergänglich ist, oder ob nur ein bestimmter Teil von ihm vergänglich ist, wie etwa die sublunarischen Intelligibilia, oder ob ein bestimmter Teil von ihnen unvergänglich ist, wie sein (sc. dem hylischen Intellekte zugehörig) Intelligibeles von den separaten Dingen, die doch an sich Intellekt sind, wie es die Früheren behaupten.

Wir behaupten nun: Erwiesenermassen ist der erworbene Intellekt jene Vollkommenheit, die durch den aktiven Intellekt im hylischen realisiert wird. Diese Vollkommenheit hat zwei Arten: die eine heisst Vorstellung, die andere Verifikation.

Was nun die Vorstellung betrifft, so hat diese gar keine grundlegende Beziehung zu[1]) ausserseelischen Gegenständen, wie dies aus ihrem Wesen ersichtlich ist, wohl aber ist sie die Kenntnis der Ordnung an sich in der Seele des aktiven Intellekts. Dagegen hat die Verifikation eine solche Beziehung zu ausserseelischen Gegenständen, wie unser Spruch: Jedes Lebewesen empfindet. Diese Beziehung aber besitzt sie akzidentell, insofern sie sich (sc. die Verifikation) aus Intellekt und sinnlicher Wahrnehmung zusammensetzt. Wenn es sich aber so verhält, ist die Vollkommenheit, die sich durch ihn[2]) (sc. den aktiven Intellekt) im (hylischen) Intellekte realisiert, einzig und allein die Vorstellung, denn sie beruht auf keinem der ausserseelischen Individuen, wie etwa die durch den Gesichtssinn realisierte Form, so wir eine Sache[3]) als süss beurteilen, weil wir sie durch den Gesichtssinn als goldgelb empfunden haben, das Goldgelbe, nicht aber das Süsse ist. (Bei der Verifikation entspricht jedem Begriffe ein sinnliches Substrat; dagegen ist jedes Urteil

[1]) P. 722 falsch. אבל — statt אל.

[2]) P. ממנה ORL. ממנו.

[3]) P. ממקרה — ORL בדבר — richtig. Zur Sache: S. S. 48 und d Anm. 8.

über Begriffe ohne direktes sinnliches Substrat nicht mehr als Verifikation zu bezeichnen; dem Urteile selbst liegt hier das Gesetz der formalen Zweckmässigkeit zu grunde, insofern sich im Honig „goldgelb“ und „süss“ teleologisch auf assoziativer Grundlage vereinigen.) Wenn dies aber feststeht, so ist offenbar der erworbene Intellekt mit der Ordnung der sublunarischen Dinge im aktiven Intellekt identisch. (Demnach sind die unter teleologischer Norm geordneten Verstandesbegriffe als Inhalt der göttlichen Ordnung oder der Ordnung im aktiven Intellekt anzusprechen).

Dasselbe haben wir ja auch im Vorhergehenden erwiesen, dass nämlich das Intelligibele der Sublunaria in der Seele des aktiven Intellekts mit dem von uns durch den hylischen Intellekt Perzipierten identisch ist, nicht aber mit den vorstellenden Formen (sc. es muss besonders auf den prinzipiellen Unterschied zwischen ציור und צורות הדמיונות hingewiesen werden), denn der Natur der vorstellenden Formen widerspricht der Charakter des Intelligibelen, selbst wenn sie zum Erwerb der Intelligibilia behilflich sind[1]. Wenn dies aber feststeht, so ergibt sich

[1]) Die von Gersonides betonte Unterscheidung zwischen ציור-Form und צורה הדמיונית-vorstellender Form beruht auf der Voraussetzung, dass zwischen teleologischer Verifikation und sinnlicher Wahrnehmung keine Identität herrschen darf. Man könnte glauben, dass dies hier deshalb ausdrücklich hervorgehoben wird, weil der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisinstanzen nur problematisch ist: Bilden doch die Sinneswahrnehmungen, soweit es sich um Farbe, Geschmack und Gehör handelt, nur Abstraktionen von teleologisch erfassten Gegenständen des naturwissenschaftlichen Problemkomplexes, deren Subsumierung unter eine höhere, d. h. an Inhalt ärmere Form, nur eine graduelle Differenz bedeutet; kann ja selbst ihre Hinausführung in die Sphäre ethischer Teleologie noch kein Ausscheiden aus dem Kreise naturwissenschaftlicher Probleme bedingen, da für Gersonides im Anschluss an Aristoteles die ethische Teleologie keinen immanenten Prozess des Erkennens, sondern einen solchen der Natur, des denkfremden, ontologischen Seins, darstellt. — Indessen dürfte diese Vermutung verfehlt sein. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Polemik gegen Averroes. Nach S. 60, Anm. 6 unserer Abhandlung sieht Averroes in den „formae imaginatae“ die Vermittelungsinstanzen zwischen den Individuen und dem aktiven Intellekte. Diese „Vorstellungsformen“ werden von dem aktiven Intellekte „bewegt“ d. h. aktualisiert und dadurch ihm assimiliert. So fällt also bei Averroes in dem Erkenntnisprozesse das teleologische Motiv gänzlich aus, weil der aktive Intellekt nur als Urbeweger und nicht als Urzweck wirkt. Damit wird die

hieraus die Ewigkeit des erworbenen Intellekts; denn was er an Intelligibilien begreift, ist mit dem Intellekte an sich in der Seele des aktiven Intellekts identisch. Es lässt sich aber noch in vollkommenerer Weise zeigen, dass der erworbene Intellekt ewig ist. Der erworbene Intellekt ist doch unhylisch; für das Unhylische aber gibt es keinen Grund des Vergehens. Was aber keinen Grund zum Vergehen aufweist, das kann nicht vergehen, also ergibt sich aus diesem zusammengesetzten Schlusse, dass der erworbene Intellekt ewig ist. Was nun die erste dieser Prämissen anbetrifft, (sc. der erworbene Intellekt ist unhylisch), so ist sie aus dem Vorhergehenden erwiesen. Und die dritte dieser Prämissen (sc. was keine Motive der Vergänglichkeit enthält, ist unvergänglich) ist selbstverständlich. Denn die Beziehung einer Sache zu ihren Motiven ist notwendig, und deshalb gibt es nichts ohne Motive.

Was jedoch die zweite der Prämissen betrifft, nach welcher das Unhylische keine Motive seiner Vergänglichkeit enthält, so bedarf diese des Beweises. Wir behaupten nun: Sowohl in der Physik (I,9) als auch in der Metaphysik (VII,10) wurde erwiesen, dass die Dinge nur mit Bezug auf die Materie, nicht mit Bezug auf die Form untergehen; denn von der Form ressortiert die Existenz und das Gute (sc. das Zweckmässige), und sie behütet die Existenz der Sache als des Formträgers in jeder möglichen Weise: die Materie jedoch ist der Grund der Vergänglichkeit und des Bösen, da sie der Form nicht gehorcht, wie dies im 4. Buche

---

teleologische Einheit durch die physikalische ersetzt, und die Funktion des ethischen Willens ausgeschaltet. Weil aber Gersonides diesen physischen Pantheismus bestreitet, muss er mit Entschiedenheit den Unterschied zwischen Form — ציור und vorstellender Form — צורה הרמיונית — hervorheben. Siehe auch Endnote B. Man darf freilich nicht übersehen, dass Averroes auch der causa finalis das Wort redet; polemisiert er doch wiederholt gegen Alfarâbi, der die causa finalis ausscheidet. Da aber Averroes auch die causa efficiens als berechtigt anerkennt, muss Gersonides von seinem formalen teleologischen Standpunkte aus auch gegen Averroes Front machen. (Vergl. Hercz, S. 23, Anm. 36, S. 37, Anm. 58). Die „vorst. Form" ist also die psychologische Fassung der metaphysischen Intelligibilia, die Ewigkeit des erworbenen Intellekts mithin nur eine Wiederholung der Lehre von der Priorität des ethischen Geistes. (S. Nusprobl. S. 168)

der Meteore erwiesen ist[1]), d. h. eine Sache geht dann unter, wenn die affizierten Kräfte stärker sind als die affizierenden. Wenn es sich aber so verhält, dass also die Materie den Untergang bedingt, das Unhylische aber keine Materie hat, so kann offenbar das Unhylische keine Motive seiner Vergänglichkeit aufweisen. Indessen ist auf Grund zweier von den Früheren erwähnten Argumente anzunehmen, dass der erworbene Intellekt vergänglich ist. Das eine Argument ist dies: da die Existenz des erworbenen Intellekts im hylischen Intellekte mit physischen Perzeptionen (sc. solchen, die auf Physis beruhen) zusammenhängen, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde, die physischen Perzeptionen aber alle vergänglich sind, so muss auch der erworbene Intellekt vergänglich sein; denn wenn etwas an der Existenz des erworbenen Intellekts vergänglich ist, so ist es nur von dieser Seite aus (sc. der physischen Perzeptionen); also muss der erworbene Intellekt vergänglich sein. Das zweite Argument ist dies: der Intellekt bildet die Vollendung der menschlichen Seele; geht also die Seele unter, so müssen auch ihr Besitz und ihre Vollendung untergehen.

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Arguments nicht schwierig ist. Nämlich: In Wirklichkeit verschwindet das Verursachte bei dem Wegfall der Ursache, sobald das Verursachte innerhalb jener Ursache seinen Bestand hat, und das ist nur dann der Fall, wenn jene Ursache substantiell vorherrscht. Die physischen Perzeptionen jedoch bilden für die Existenz des

[1]) Meteorologicorum lib. IV. c. I ff.: Ἐπεὶ δὲ τέτταρα διώρισται αἴτια τῶν στοιχείων, τούτων δὲ κατὰ τὰς συζυγίας καὶ τὰ στοιχεῖα τέτταρα συμβέβηκεν εἶναι, ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικὰ, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, τὰ δὲ δύο παθητικὰ, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· . . . Πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεών ἐστιν ἔργον, καὶ ἡ αντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν. Αὗται μὲν οὖν τοῖς τε φυτοῖς ὑπάρχουσι καὶ ζῴοις καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτῶν. Ἔστι δ' ἡ ἁπλὴ καὶ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων δυνάμεων, ὅταν ἔχωσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἑκάστῃ φύσει· αὗται δ' εἰσὶν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις παθητικαί. Γεννῶσι δὲ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν κρατοῦντα τῆς ὕλης· ὅταν δὲ μὴ κρατῇ, κατα μέρος μὲν μώλυσις καὶ ἀπεψία γίνεται. Τῇ δ' ἁπλῇ γενέσει ἐναντίον μάλιστα κοινὸν σῆψις· πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν φθορὰ εἰς τοῦθ' ὁδός ἐστιν, οἷον γῆρας καὶ αὔανσις.

erworbenen Intellekts nur akzidentell, nicht substantiell die Ursache, denn die substantielle Ursache seiner Existenz ist die intelligibele Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde.[1] Und ferner: Wenn

[1]) Würde Gersonides für den ewigen Bestand der von den Einzelindividuen erworbenen Intelligibilia nur den metaphysischen Beweis der Emanationstheorie: Herabströmen der Intelligibilia aus dem aktiven Intellekte — besitzen, so müsste er einfach als Parteigänger des averroistischen Pantheismus angesprochen werden. Insbesondere würde der hylische Intellekt der Individuen gänzlich seiner spezifischen Funktion enthoben sein. Das Individuum würde dann nur das völlig passive Durchgangsstadium der emanierten Intelligibilia darstellen, wobei es fraglich ist, ob dann noch überhaupt die Bildung der Einzelseele als das Aggregat bestimmter Intelligibilia möglich ist. Das Unzureichende und Unzulängliche dieser Ansicht scheint Gersonides selbst zu fühlen, wenn er in den folgenden Ausführungen seinem metaphysischen Beweise einen psychologischen folgen lässt, indem er auf den Bestand der Intelligibilia — selbst bei Wegfall der sinnlichen Funktionsfähigkeit — hinweist. Aber auch bei dem psychologischen Beweise beruhigt er sich nicht. Vielmehr ergänzt er diesen durch den historischen, indem er sich auf den consensus omnium als das Analogon einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis beruft: כאלו טבע האמת בעצמו הכריחם על זה „als hätte sie die Natur der Wahrheit selbst gleichsam hierzu gezwungen". Indessen liegt in dem consensus omnium nicht nur der Ausdruck eines historisch psychologischen Faktums, sondern weit eher eine bestimmte idealistische Forderung. Gewiss hatte Gersonides die Autonomie der Vernunft, ihren überempirischen Aprioricharakter, direkt noch nicht erreicht, da er den spontanen Charakter der menschlichen Vernunft, der in den Bewusstseinsfunktionen sich manifestierenden Intelligibilienbildung, auf nichtgeometrischem Gebiete ausser Betracht lässt. Aber indirekt liegt die Autonomie zweifellos seiner Fassung des consensus-Begriffes zu Grunde. Betätigt sich doch bei Gersonides der consensus-Charakter darin, dass der eine Forscher die Ergebnisse seines Vergängers voraussetzt; und es ist bezeichnend, dass gerade die Mathematik als Forschungstypus figuriert: אבל ישיגו שהמחבר הספר כבר ביארם [„Haben die Gelehrten späterer Zeiten die Intelligibilia früherer Zeiten vergessen], so begreifen sie doch, dass sie ja der Autor erwiesen hat (sc. und bauen auf ihnen weiter)." Damit ist ausgesprochen, dass der consensus nichts anderes als die Kontinuität des Denkens bedeutet, die sich nicht so sehr in der ewigen Existenz der Intelligibilia als vielmehr in der Existenz ihres dauernden Zusammenhanges, ihrer intelligibelen, ewig neu zu konstituierenden methodischen Einheit bewährt. So ist aus der Transzendenz der subjektiven Unsterblichkeit die Immanenz des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens geworden. — Es soll hiermit nicht behauptet

wir schon zugeben, dass die physischen Perzeptionen die Ursache für die im hylischen Intellekte vorhandene intelligibele Ordnung [1]) bilden, so sind sie wohl die Ursache für die Realisation des Wissens, nicht aber für die Existenz ihrer intelligibelen Ordnung [2]). Ja, es verhält sich gerade umgekehrt: die Existenz der intelligibelen Ordnung bewirkt ihre Existenz, denn die Existenz des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts ist die Ursache für die Existenz der vorhandenen Dinge. Mithin braucht auch die von ihnen sich realisierende Ordnung nicht unterzugehen, wenn sie (sc. die vorhandenen Dinge) untergehen; denn ihre [3]) Existenz (sc. der intelligibelen Ordnung) beruht nicht auf ihnen. Was aber an ihrem Untergange partizipieren muss, ist das Erwerben der Kenntnisse, ich meine, der hylische Intellekt kann bei Verlust der physischen Perzeptionen keine Kenntnisse mehr erwerben, das ist selbstverständlich.[4]) Dies erhellt auch aus folgendem: Nehmen wir an, es lässt jemand spontan ein Gerät entstehen, ein anderer sieht dieses Gerät, und auf Grund der Empfindung davon (sc. besser Wahrnehmung) begreift er die entsprechende Ordnung in der Seele seines Erzeugers; nachher aber kommt dieses

---

werden, dass sich Gersonides dieser idealistischen Konsequenz stets bewusst war, aber es genügt doch zur Charakteristik seines philosophischen Standpunktes, dass er zu dessen Behauptung unbedingt auf die Methode idealistischer Deduktion zurückgreifen musste. So ist auch hier jedes Hinausschreiten über Aristoteles ein Zurückgehen auf Plato.

[1]) Nach Ms. O., bei P. findet sich die Lesart: שהם סבה אל מציאות א״ו המושכלות בשכל ההיולני.

[2]) Man könnte hier leicht zu der Annahme kommen, dass schon Gers. den Unterschied zwischen psychologischer Entwickelung und logischer Wertung kannte; in Wahrheit handelt es sich aber um das post rem und in re d. h. also um den Unterschied zwischen Bewusstheit der Ordnung und der Ordnung selbst. Vergl. Averroes, Metaphys. a. a. O. S. 179 ff.

[3]) P. falsch: מציאותם.

[4]) Was hier Gersonides ausführt, ist zweifellos richtig. Nur darf man nicht übersehen, dass die intelligibele Ordnung auch ohne hylische Perzeption existiert hat, und deshalb die ganze noetische Funktion des Menschen für die Wissenschaft und Kultur überflüssig ist. Hier zeigt sich wieder einmal die auf falschem Platonismus beruhende Verfehltheit einer intelligibelen Präexistenz, die im Grunde genommen eine Verwechslung des logischen Prius mit dem chronologischen bedeutet. Vergl. Averroes, a. a. O.

Gerät abhanden. Dann ist aber erwiesen, dass trotz der Abwesenheit des Geräts in dem zweiten Manne die Kenntnis (sc. des Geräts) nicht zu schwinden braucht; denn das Gerät bedingt wohl den Erwerb seiner Kenntnis, nicht aber seine ihm entsprechende intelligibele Ordnung.

Nun könnte aber jemand zweifeln und sagen: Es scheint doch, als ob die Existenz der vorstellenden Formen auch in dem Bestand der Intelligibilia eine Spur [1]) hinterliesse. Sehen wir doch, dass die Menschen bei Verlust ihres Vorstellungsbildes auch der Intelligibilia verlustig gehen; andererseits entsinnen [2]) sie sich nur dann des Intelligibelen, wenn sie sich zuerst der vorstellenden Form erinnern, welche sie zu dem Intelligibelen gelangen [3]) liess. Ist dies der Fall, dass nämlich die vorstellenden Formen auch in dem Bestand der Intelligibilia eine Spur hinterlassen, so müssen offenbar beim Schwinden der vorstellenden Formen auch die Intelligibilia zu Grunde gehen. — Auf diesen Einwand erwidern wir: Wenn wir schon zugeben, dass wir Menschen finden [4]), die bei Verlust ihrer vorstellenden Form nicht die Intelligibilia begreifen, die sie vorher perzipierten und sich des Intelligibelen erst dann entsinnen, wenn sie sich jener vorstellenden Formen erinnern, die sie zu jenem Intelligibelen gelangen [5]) liessen, so brauchen wir deshalb doch nicht zuzugeben, dass bei Verlust der vorstellenden Form auch das Intelligibele schwindet. Das Intelligibele nämlich ist ein dreifaches: E r s t e n s : Ein solches der reinen P o t e n t i a l i t ä t: Wenn es nämlich der Mensch erlernen kann, es aber tatsächlich noch nicht erlernt hat. Z w e i t e n s : Ein solches der reinen A k t u a l i t ä t: Das ist jenes, welches der Gelehrte dann in seiner Wissenschaft besitzt, wenn er sich mit ihr beschäftigt. D r i t t e n s : Ein solches, welches die M i t t e [6]) zwischen beiden

[1]) Ueber den Unterschied zwischen الرسم — ὑπογραφή, descriptio und حدّ ὁρισμός vergl. L a n d a u e r, a. a. O. S. 412, Anm. 8, Vergl. auch D i e t e r i c i, Alfarabis philos Abh. X. 136, 56. S. S. 56, Anm. 8 uns. Abh.

[2]) Richtig bei O. יזדכרו, falsch bei Riv. und Leipzig יזדכבו, bei P. fehlt die ganze Stelle bis: „Und wenn wir zugeben . . .“

[3]) O. hat die Lesart: הצורה הדמיונית אשר תביאם אל זה המושכל, bei Riv. u. P. Homoioteleuton.

[4]) O. falsch: נמצאים, richtig, P. u. Riv. נמצאם.

[5]) bei P. fehlt, אל זה המושכל.

[6]) S. S. 206, Anm. 4.

innehält, das ist jenes, welches der Gelehrte hat, so er sich nicht mit ihm beschäftigt; diesem kommt nun akzidentell eine Aehnlichkeit mit dem Vergessen zu. Da nämlich die Seele eine Einheit bildet (sc. der Bewusstseinsenge), so hat der Gelehrte von ihm (sc. dem Intelligibelen) keine Kenntnis, insofern [1]) er sich ständig mit etwas anderem beschäftigt. Wird er aber durch irgend eine Sache veranlasst, sich mit ihm (sc. dem Intelligibelen) wieder zu beschäftigen, so vermutet er, dass er bereits ein Wissen von ihm besass. Ebenso verhält es sich in unserem Falle: Sobald nämlich die vorstellende Form entschwunden ist, trifft es sich, dass nichts mehr vorhanden ist, das ihn (sc. den betr. Menschen) zur Beschäftigung mit dem Intelligibelen veranlassen könnte; sobald er sich aber ihrer [2]) (sc. der vorstellenden Form) entsinnt, findet er auch, dass er von ihm (sc. dem Intelligibelen) Kenntnis bereits besessen hat und deshalb des Lernens und Forschens enthoben ist. So verhält es sich auch mit Menschen, die ihr Vorstellungsvermögen verloren haben: Sobald sie geheilt sind, besitzen sie auch wieder Kenntnis von den Intelligibilien, die sie früher (sc. vor der Krankheit) erfasst hatten, und zwar ohne Studium und Forschung. Wären ihnen jedoch auch die Intelligibilia abhanden gekommen, so wären sie für deren Perzeption nachher auf Studium und Forschung angewiesen, das ist selbstverständlich. [3]) Ferner finden wir bei manchen Menschen, die ihr Vorstellungsvermögen verloren haben, dass sie richtig über die Intelligibilia Auskunft geben, nach welchen sie gefragt werden: dies beweist, dass die Intelligibilia bei dem Verluste ihres Vorstellungsvermögens nicht in Mitleidenschaft gezogen werden. Ueberhaupt gibt es bei dem Intelligibelen kein Verschwinden und Vergessen, wie das vorher erwiesen wurde, d. h. die Intelligibilia können überhaupt nicht untergehen. Aus diesem Grunde herrscht bei den Früheren inbezug darauf, dass die Intelligibilia in keiner Weise der Vergessenheit anheimfallen, eine solche Uebereinstimmung, als hätte sie gleichsam die Wahrheit selbst hierzu

[1]) Riv. בו מה ebenso P., O. כי מה, richtig wohl במה. Sachlich handelt es sich hier um eine psychologische Begründung des ante rem und post rem.

[2]) O. richtig אותה. Zur Sache: Averroes, a. a. O. S. 170

[3]) S. Phys. VII, 3; Wundt, Grundriss der Psychologie, S. 250 ff. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 297.

gezwungen. Bei Gott! Es müsste denn das Intelligibele (sc. das erworbene) ein solches nur dem Namen nach sein, d. h. es wäre von ihm keine wahre Erkenntnis — nach seinen Gründen — vorhanden, wie das bei manchen Geometriebeflissenen der Fall ist, und zwar besonders mit Bezug auf jene Figuren, die durch Vermittelung zahlreicher anderer Figuren erläutert werden. Denn jene bemühen sich nicht, in den Geist der Sache einzudringen, deren Ursachen erforscht werden sollen, wohl aber richten sie in dem Buche bei den einzelnen Figuren ihr Augenmerk auf den Text zur Stelle, ob nämlich darin schon das erklärt ist, dessen sie für die Erläuterung der Figur bedürfen. Deshalb aber vergessen sie die Intelligibilia, weil sie gar nicht in ihrem Besitze sind; wohl aber begreifen sie, dass sie der Autor des Buches bereits erwiesen hat.

Was jedoch das zweite Argument betrifft, aus welchem sich die Vergänglichkeit des erworbenen Intellekts erschliessen lässt, so ist dies irrig [1]). Die Vollkommenheit hat zwei Arten: Entweder ist sie mit dem Träger der Vollkommenheit vereinigt, wie dies bei den Vollkommenheiten der übrigen hylischen Formen der Fall ist, oder sie ist nicht mit den Trägern der Vollkommenheit vereinigt, wie dies bei dem hylischen Intellekte der Fall ist: (sc. die Intelligibilia haben mit dem hyl. Intellekte nichts gemein). Bei dem Untergange des Trägers muss aber auch die Vollkommenheit untergehen, so die Vollkommenheit mit ihm vereinigt ist. Ist sie aber nicht mit ihm vereinigt, sondern durch sich selbst existent, so ergibt sich dies nicht; das ist selbstverständlich. Wenn es sich aber so verhält, ist erwiesen, dass der erworbene Intellekt nicht unterzugehen braucht, wohl aber, dass er ewig sein muss, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde.

Zwölfter Abschnitt.

Nachdem nun solches [2]) über den erworbenen Intellekt ausgemacht ist, müssen wir untersuchen, ob es für den Menschen noch eine grössere Glückseligkeit als diese gibt: Wie etwa einige frühere Philosophen glaubten, dass der Mensch den aktiven Intellekt begreifen könne.

---

[1]) P. u. O. richtig המציאות, sinnlos bei Riv. המבעות.

[2]) Bei Riv. fehlt: זה.

Wir behaupten nun: Wäre das möglich, so könnte es unbedingt erst eintreten, nachdem wir alle Intelligibilia begriffen haben, denn sie alle befinden sich in der Seele des aktiven Intellekts, insofern sie in ihm eine Einheit bilden, wie es im Vorausgeschickten erwiesen wurde. Und zwar müssen wir sie (sc. in ihrer Pluralität) begreifen, bevor ihre Perzeption nach ihrer Einheitsseite hin stattgefunden hat, wie wir ja auch zuerst das Wesen der Balken, der Ziegel und der Steine begreifen müssen, aus welchen das Haus besteht, bevor wir das Wesen des Hauses erkennen. Deshalb sagt auch Averroes[1]),

[1]) Zu dieser Anschauung des Averroes ist besonders jene Definition heranzuziehen, mit welcher er den hylischen Intellekt des Aristoteles interpretiert (de anima, Vened. 1450, S. 160): „definitio igitur intellectus materialis est illud, quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum (Antiqua translatio).“ Danach ergibt sich von selbst, dass jene „Perzeption (sc. die coniunctio intellectus) erst stattfindet, nachdem wir alle Intelligibilia begriffen haben. Noch ausführlicher behandelt Averroes dieselbe Frage in jenem Teile des 3. Buches, der bei Jacob Mantino die Ueberschrift: Sententia Averrois de Intellectu erhält. Wir heben nur folgende Stellen hervor: (S. 179 b, 15) „Nos vero, cum affirmemus intellectum materialem esse aeternum, et intelligibilia speculativa esse genita eo modo, quo diximus; et quod intellectus materialis intelligat utrumque, videlicet formas materiales et formas abstractas: tunc perspicuum erit quod subiectus intelligibilium speculativorum et intellectus agentis hac quadem ratione erit utique idem atque unum, sive ipse materialis. In hoc nam ita se habet res sicut in ipso transparente, quod quidem recipit colores et lumen simul: lumen autem colores efficit. Cum autem verificata fuerit nobis copulatio illa, quae inter intellectum agentem et intellectum adeptum habitu existentem extat, poterimus utique invenire illum modum, quo possumus dicere intellectum agentem esse similem formae et intellectum adeptum similem materiae . . Jam ergo invenimus modum, quo possit iste intellectus copulari nobis in fine. Causa vero, ob quam non copulatur in nobis in initio, est quidem propterea, quia ex hac positione sequeretur omnino, ut intellectus, qui in nobis actu existit, esset compositus ex ipsis intelligibilibus speculativis et ex intellectu in actu, ita ut intellectus agens sit veluti forma ipsorum intelligibilium speculativorum, et ipsa intelligibilia speculativa erunt veluti materia. Et hac ratione poterimus generare ipsa intelligibilia cum voluerimus. Nam id, quo aliqua res agit aliquid suam propriam actionem, est ipsa forma: nos autem agimus nostram propriam actionem ipso intellectu agente: ergo oportet ut intellectus agens sit nobis forma. Et nullus alius modus potest reperiri, quo possit generari ipsa forma in nobis praeter hunc. Quoniam, cum ipsa intelligibilia speculativa copulentur nobis per formas

dass diese Perzeption erst stattfindet, nachdem wir alle

imaginarias: et intellectus agens coniungitur cum intelligibilibus speculativis; et ille intellectus, qui cognoscit ea, est idem, hoc est ipse intellectus materialis; ergo oportebit ut intellectus agens copuletur nobis per copulationem intelligibilium speculativorum. — Palam autem est, quotienscunque omnia intelligibilia speculativa extant in nobis in potentia quod ipse quoque est coniunctus nobis potentia et quotienscumque omnia intelligibilia inerint nobis actu, ipse quoque copulabitur tunc nobis actu. quod si aliqua eorum fuerint potentia, aliqua vero actu, copulabitur ipse quoque tunc nobis secundum unam partem eius, secundum vero aliam partem non: et tunc nos dicemur moveri ad copulationem. Manifestum autem est quod, cum huiusmodi motus fuerit completus, quod statim copulabitur nobis intellectus iste omni ex parte. [Constat igitur, quod eadem erit tunc proportio et ratio illius intellectus in ea re ad nos, quae est ipsius intellectus adepti ad nos]. His itaque sic concessis, oportebit ut homo intelligat omnia entia per intellectum sibi proprium et ut agat in cuncta entia actionem sibi propriam: quemadmodum intelligit omnia entia per intellectum habitu existentem, quando est copulatus cum ormis imaginariis propria intellectione. Homo ergo, ut inquit Themistius, in hoc est similis Deo, quia ipse est omnia entia quodam modo, et sciat ea etiam quoquo modo. Entia enim nihil sunt praeter eius scientiam. causa quoque entium nihil est praeter eius scientiam, quam scilicet ipse de ea habet . . (Vergl. S. 81. Anm. 1 unserer Abhandlung). Hinc poterit solvi illud dubium, quod contra hoc insurgebat, videlicet quo pacto ipsum aeternum possit intelligere novam intellectionem. Et hinc quoque patebit, cur non copulemur cum hoc intellectu ab initio, sed in fine. propterea quia, dum est forma existens in nobis potentia est coniunctus nobis potentia: et, dum est coniunctus nobis potentia, non poterimus intelligere quicquam per ipsum, nisi efficiatur forma in actu. quod quidem fit, cum actu coniungitur: et tunc intelligemus per ipsum omnia illa, quae intelligimus. et agemus per eum actionem sibi propriam. [Et hinc potest haberi quod eius intellectio nihil scientiarum speculativarum existat, sed est quid procedens processu rei natura generatae ex disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum, ut homines adiuvent sese in hoc negocio, sicut se adiuvant in scientiis speculativis:] sed oportet ut reperiatur illa res, quae procedat processu scientiarum speculativarum et non aliarum. quoniam intelligibilia falsa non possunt copulari, seu habere copulationem, quia non sunt quid procedens processu naturali: sed sunt res, quae nullo proposito reperiuntur, ut est sextus digitus in aliquo natura mutilato et monstro

Manifestum quoque est quod, si concedamus intellectum materialem esse generabilem et corruptibilem, tunc nullum inveniemus modum, quo intellectus agens copuletur, cum intellectu adepto vera copulatione, hoc est copulatione, quae sit similis copulationi formarum cum ipsis materiis. Et, si huiusmodi copulatio non detur, tunc nihil differet, sive referatur ad hominem, sive ad cuncta entia referatur, nisi ratione diversitatis actionis eius in ipsa. et hoc pacto eius ratio ad hominem non erit ratio et proportio ipsius formae,

Intelligibilia begriffen haben — als hätte ihn die Natur der Wahrheit hierzu gezwungen, und er sagt, dass dies, obgleich es überaus schwierig ist, vielleicht in den Genossenschaften[1]),

sed ratio ipsius agentis ad ipsum hominem. et si insurget illud dubium Alfarabii positum in Nicomachia. Certificare igitur possibilitatem copulationis ipsius intellectus in nobis consistit in hoc, ut declaretur quod eius ratio et proportio ad hominem est veluti ratio formae et agentis, non veluti ratio agentis tantum. Damit vergl. das Referat des Averroes über Avempace (S. 178 b). „Et Avempace videtur ambigere in hoc loco. Dicit enim in epistola, quam vocavit Expeditionis, quod possibilitas est duobus modis, naturalis et divina: idest quod intellectio istius intellectus est de possibilitate divina, non de possibilatete naturae. In epistola autem Continuationis dicit: „Et, cum Philosophus ascenderit alia ascensione considerando in intellecto inquantum intellectum, tunc intelliget substantiam abstractam.“ (Ant. transl.) (Vergl. hierzu Renan, Averroes et l' Averroisme, S. 112 (1852), wo auf Grund des Philosoph. antodid. (S. 151) nur die mystische Konjunktion erwähnt ist, während hier Averroes mit Recht deduziert, dass für Ibn Badja neben der mystischen auch eine rein intellektuale in Betracht kommt. Zur Frage der Konjunktion bei Averroes vergleiche auch De Animae beatitudine S. 65 ff., libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine S. 67 ff).

[1]) Parma, Paris und Oxford haben ישלם, Leipzig und Riva sinnlos: ישלים. Gemeint ist folgendes: Die restlose Perzeption aller Intelligibilia als Grundbedingung der Konjunktion ist eine sehr schwer zu lösende Aufgabe. Vielleicht gelingt ihre Bewältigung in den sogenannten Genossenschaften, deren Mitglieder sich gegenseitig in der Aneignung der Intelligibilia unterstützen. Die Quelle für diese Mitteilung ist in den „Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen“ ed. Hercz S. 9 (hebr. Text) zu finden. In der Tibbon'schen Uebersetzung hat sie folgenden Wortlaut: ובזה יותר הספק אשר נאמר בו איך יהיו הכלליות צודקות ואינם נמצאות חוץ לנפש והוא הדבר אשר חייב אפלטון בעבורו מציאת הצורות — והתשובה שהכלליות דעות בכח לנמצאות חוץ לנפש בכח ומן הידיעות הראשונות שכל סוג שימצא בו מה שהוא בכח בסוג ההוא שהוא ישוב אל מה שהוא בפועל בסוג ההוא ואם המושכלות הם דעות בכח ונמצאים מתנועעות מן הכח אל הפועל הם בהכרח מתנועעות לדעות שהם בפועל — אבל זה כלו הוא רחוק למי שלא הגיע לזאת המדרגה עד שיספיק להאמין בה כמו שהוא רחוק בשנים מימי להאמין שימצא לו בשנים זולתם שלא הגיע עליהם עדיין — ואשר שאלת עליו מאמר החכם אם יש לנפש עוד פעולה אפשר שתפרד אמנם רמז למה שהתבאר מענין השכל ההיולי שאין צריך בפעולתו שיהיה אחד מן הנמצאות החמרים כי כאשר נמצא בזה התואר הוא אפשר בו התפרדות ואינו הכרחי להיות השלמות אפשרי לא הכרחי וזה מבואר מדעתו. ומן הדומה שהגעת זה השלמות בטבע ועל הרוב אמנם הוא בקבוצים אשר יעזרו קצתם לקצתם להגיע לזאת השלמות שאם לא היה זה השלמות מגיע באלו הקבוצים בהגיעו בקבוצים ההם הנעדרים עליו היו הקבוצים ההם לבטלה א"כ מציאות זאת השלמות הוא למתייחד רחוק כבר [אלא] לעת הזקנה ואחר ההתמדה על הענין והרחקת רוב הענינים שיחשבו בהם שהם הכרחיים ודומה לפי דעתם שמגיע זאת השלמות להרבה מבני אדם בקרבם להפרד מהמציאות כמו שזה השלמות הוא הפך השלמות הגופני

erreicht wird, die zu einer wechselseitigen Unterstützung berufen sind. Wenn es sich aber so verhält, und ferner der Mensch nicht in der Lage ist, alle Intelligibilia zu begreifen, so kann er auch den aktiven Intellekt nicht erfassen. Und kann er nicht alle Intelligibilia (sc. die einzelnen) begreifen, so kann er sie auch nicht nach ihrer Einheitsseite hin erkennen.

Wenn dies aber feststeht, werden wir erweisen, dass der Mensch den aktiven Intellekt nicht begreifen kann, weil

---

Dazu vergleiche De animae beatitudine S. 65 a, 23: „Et ex hoc removetur dubium, cum dicitur, quomodo possunt verificari universalia in apprehensione, cum non inveniantur extra animam et hoc est, quod induxit Platonem dicere quod sint formae singulares abstractae, quae dant esse singularium speciei humanae et animalis. Responsio quidem ad hoc est, quod universalia sunt scientiae in potentia eorum sensibilium, qua sunt extra animam. Et iam diximus esse notum per se quod id, quod est in potentia in aliquo genere, necessario exit ad actum in illo genere ex aliquo illius: sed scientiae in potentia sunt intelligibilia: igitur necessario educuntur a scientiis, quae sunt in actu, quando requirunt motorem efficere ea de potentia ad actum. Difficile est autem ei, qui non pervenit ad hunc gradum, concedere hoc. itaque dubitat. sicut longe est ei, qui est in una aetate temporis, credere quod accidit sibi in futuris. Et nobis quidem in hoc videtur quod eventus ad hanc perfectionem naturaliter accidit ut plurimum ex aggregatione rerum coadiuvantium sese. igitur eventus huius perfectionis ut plurimum continget tempore senectutis, ac post multum studium in speculatione et moribus, et post elongationem superfluarum rerum, quae videntur necessariae et non sunt. et videtur quod plures debeant pervenire ad hanc perfectionem quando vicinantur segregationi huius aevi: quia haec perfectio est opposita perfectioni corporeae (vergl. Epistola S. 68). Zur Charakteristik der Beziehung zwischen den Abhandlungen, de animae beatitudine und epistola vergl. Hercz (deutscher Text) S. 44, Steinschneider, Alfarabi, S. 100. Vergl. auch die zweite Abhandlung, S. 13 (hebr. Text): ואחר שהוא כן ראוי באמת שנמצאו קצת בני אדם שיביטו אל זה השכל בהברה והם אשר השלימו בחכמות העיוניות... Vergl. auch das von Hercz (S. 24) erwähnte Fragment des Gerson ben Salomo: ואבן רש״ד אמר אין גוף הענין הביא אבונצר (שדבר הדבקות עם השכל הפועל נפש האדם הם דברי הבל) לזה אך כפני שידע הכמתו ומצא עצמו שלא הגיע אל זאת המעלה גזר שאין אדם יכול להגיע אליה. ולא עלה על לב זה האיש אלא שבזמן הזה לא ישיג זה לב האדם מפני רוב הפועלים המונעים בזמנים האלה ובאומות האלו להגיע אל המעלה הזאת שלא די שלא ימצאו הרוצה לעסוק בחכמה עוזרים אותו אליה אבל ישנאוהו וימאסוהו בעבורה ויאמרו שהוא כופר וכיוצא כאלו הדברים המונעים רבים. ואנ״ר הרבה אם היה אדם מגיע לזו המעלה באומות צריך שיהיו עוזרים זה את זה אל החכמה וגם לא היו מונעים אחרים ימנעוהו משלמותו.

er die Intelligibilia in ihrer Totalität nicht perzipieren kann. Es gibt nämlich Arten von Tieren, Pflanzen und Metallen, von welchen wir gar kein Intelligibeles besitzen, und bei einigen Arten bleibt uns wiederum die Ordnung ihrer Glieder wie der bestimmte Sinn für ihre Eigenart unbekannt; denn durch ihre Winzigkeit verschliessen[1] sie sich der sinnlichen Perzeption (Gesetz der Reizschwelle). Auch bei den Arten mit grossen Individuen können wir die Ordnung ihrer Glieder in ihrer Totalität nicht erkennen. So hat man beispielsweise vom Menschen trotz aller Forschung, welche die Altvordern seinen Gliedern, Venen, Sehnen, Nerven[2]) und seinen Muskeln widmeten, keine derartig vollkommene Kenntnis erlangen können, dass die Zahl dieser Dinge und die unter ihnen sich geltend machende Verschiedenheit inbezug auf Quantität, Qualität und Gestalt bekannt wäre, das ist für den Leser unseres Buches durchaus klar. Und ferner[3]): Der aktive Intellekt weiss genau — wie sich später zeigt —, was sich aus den Sternen in der sublunarischen Welt ergibt, während der Mensch bei der geringen Zahl[4]) seiner Prinzipien (sc. der Erkenntnis), die er hierfür von den Sinnen bezieht, solches nicht erreichen kann.[5]) Ueberhaupt vermag der Mensch nicht, die Wahrheit in dieser Ordnung zu erkennen; das geht schon aus dem Befund der Sternkunde (Astrologie) hervor; denn er enthält häufig viel Fehlerhaftes; noch weniger aber vermag er die wahre Ordnung nach ihren Ursachen zu erkennen, so dass er dann über eine vollkommene Erkenntnis verfügte. Ferner: Geben wir schon zu, dass der

---

[1]) Vergl. hierzu Wundt, Grundriss der Psychologie, 11. Aufl. S. 252; Ziehen, Leitfaden der Physiologischen Psychologie S. 37 ff.: „Durch das Vorhandensein einer Reizschwelle werden wir vor einer Ueberfülle kleiner Reize bewahrt, die unser Bewusstsein eben durch ihre übergrosse Zahl überfluten und eine Verarbeitung der wichtigeren grösseren Reize hindern würde.“ S. S. 129, Anm. 1 in unserer Abhandlung.

[2]) P. u. O.: עצביו statt עצמיו — bei Riv.

[3]) Bei Riv. fehlt ועוד.

[4]) Nach O. u. P. Bei Riv. findet sich die Lesart: ... שישלם לאדם בהתחלות אשר אצלו בזה מהחוש.

[5]) Damit spielt Gersonides offenbar auf seine Charakteristik des hylischen Intellektes an, dem nur die sukzessive, nicht aber die simultane und spontane Perzeption eigen ist; doch ist auch eine Bezugnahme auf Z. 7 möglich.

Mensch alle Intelligibilia in der Seele des aktiven Intellekts begreifen kann, so kann er trotzdem den aktiven Intellekt nicht erfassen, denn der Mensch kann nicht ihr stufenweises Fortschreiten zur Einheit erkennen; zeigt sich doch bei der sublunarischen Ordnung, dass die prima materia in ihrer Aufnahme der Formen so weit geht, bis sie bei der menschlichen Form endet; dabei gewinnt sie aber von den einzelnen Arten keine Erkenntnis.[1]) So nehmen beispielsweise die Elemente unbedingt die Stufe des Hylischen gegenüber den Metallen[2]) ein, und gleichzeitig stehen auch die einen (sc. Elemente) gegenüber den anderen (sc. unter sich) auf der Stufe des Hylischen: so steht auf hylischer Stufe die Erde gegenüber dem Wasser, das Wasser gegenüber dem Elemente der Luft, und das Luftelement steht auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem Elemente des Feuers. Die Metalle wiederum stehen auf der Stufe des Hylischen gegenüber den Pflanzen, die Pflanzen stehen auf der Stufe des Hylischen gegenüber den Tieren. Andererseits aber stehen offenbar auch unter den Formen der Metalle die einen gegenüber den anderen auf der Stufe des Hylischen, bis sie (sc. die Metalle) schliesslich zu einem Mittleren zwischen Pflanze und Mineral gelangen, das ist die Koralle. Ebenso verhält es sich mit den Pflanzen: Auch unter ihnen stehen die einen gegenüber den anderen auf der Stufe des Hylischen, bis auch hier ein Mittleres zwischen Pflanze und Tier erreicht wird, wie der Meeresschwamm und die dauerhaften Muschelarten[3]). Genau so verhält es

---

[1]) Denn der Aufstieg vom Niederen zum Höheren vollzieht sich nur von Art zu Art, nicht von den einzelnen Individuen der einen Art zu denen der anderen. Vergl. hierzu: De anima II, 4: „Nun kann das Lebende sich das Ewige und Göttliche nicht in stetiger Weise aneignen, denn alles Vergängliche kann nicht als immer dasselbe und der Zahl nach Eine beharren; deshalb macht es sich desselben zu eigen, so weit es vermag; das eine mehr, das andere weniger, und es bleibt deshalb nicht dasselbe, sondern nur ungefähr dasselbe, d. h. es bleibt nicht Eines der Zahl nach, aber Eines der Art nach." Dazu bemerkt von Kirchmann: „d. h. die lebenden Geschöpfe erreichen die ewige Dauer nicht als Einzelne, sondern als Gattung. Die Einzelnen sterben, aber indem sie ihre Gattung erzeugt haben, bleibt die Gattung das Ewige."

[2]) Nach O., bei P. korrupt. Zur Sache vgl. Galen, Bd. XV. ed. Kühn, S. 226—228. Averroes, Metaphys. S 197—200.

[3]) P. u. Riv. richtig: הקיימים, O.: הקדמים.

sich mit dem Tiere, bis hier schliesslich das genus humanum erreicht wird.[1])

Was wir hier annehmen, scheint sich nun aus folgendem zu ergeben: Die prima materia schreitet nämlich innerhalb der Formen vom Nichtsein zum Sein vor; deshalb bilden alle diese Formen ein Mediales: Ein Nichtsein auf der einen Seite, ein Sein auf der anderen; ich meine[2]), sie bilden ein Sein mit Rücksicht auf die ihnen voraufgehenden Formen (sc. deren Ziel sie sind), sie bilden ein Nichtsein mit Rücksicht auf die ihnen folgenden Formen (die das Ziel des Medialen sind), wie ja auch die Teile der Bewegung ein Aktuales bilden mit Rücksicht auf die abgelaufene Bewegung, ein Potentiales mit Rücksicht auf die künftige Bewegung (Phys. VIII, 5, 257 b). Deshalb muss also jede dieser Formen auf der Stufe des Hylischen gegenüber der folgenden stehen, bis sie schliesslich bei der menschlichen Form landen. Nun[3]) können aber nicht zwei Formen auf ein und derselben Stufe stehen; denn wäre das möglich, so müsste entweder jede einzelne das Ziel der von der prima materia aufzunehmenden Formen sein, oder es müsste jede eine Form medialen Charakters bilden, oder es müsste die eine das Ziel, die andere das Mediale sein. Dass nun jede von ihnen die Schlussform bildet, ist falsch; wäre dies nämlich der Fall, so müssten diese Zielformen entweder zu ein und derselben Bewegung oder zu verschiedenen Bewegungen gehören. Nehmen wir an, dass die Ziele nur ein und derselben Bewegung angehören, so ist das falsch; denn ein und dieselbe Bewegung hat nur ein Ziel, das aber ist selbstverständlich. Nehmen wir an, dass die Ziele verschiedenen Bewegungen angehören, ich meine[4]), dass die Formen, welche die prima materia bis zu ihrer Ankunft bei dem einen Ziele annimmt, nicht mit jenen Formen identisch sind, die sie bis zur Erreichung des anderen Zieles annimmt, so würde sich ergeben, dass keine der Formen der einen Bewegung eine solche der anderen Bewegung annehmen kann.

[1]) Zur Sache siehe S. 121 und Anm.; ferner de anima II, 2, 3, 4.

[2]) Nach O. u. Riv., bei P. korrupt. Zur Sache: Averroes, a. a. O.

[3]) Bei O. u. P.: עד.

[4]) Nach P. u. O., Riv.: korrupt; es fehlen die Worte: die nicht mit jenen Formen identisch sind . . .

Mithin müsste es nach dieser Annahme zwei Materien geben: Die eine, fähig zur Aufnahme der Formen innerhalb der einen Bewegung, die andere, fähig zur Aufnahme der Formen der anderen Bewegung. Träfe dies zu, so müsste jede einzelne dieser ersten Materien die Trägerin einer bestimmten Form sein, hierdurch aber hätte die eine von ihnen eine bestimmte Natur zur Aufnahme bestimmter Formen, und die andere eine bestimmte Natur zur Aufnahme bestimmter Formen, das ist aber nicht möglich, wie es im 1. Buche der Physik[1]) erwiesen wurde. Und ferner: Wäre dem so, so gäbe es keine Form, zu welcher alle entstehenden und vergehenden Dinge ein potentielles Verhältnis haben, denn unbedingt wäre sie eine der Formen, die zu einer bestimmten Bewegung gehören, dann aber könnten die Dinge, die als Formträger einer anderen Bewegung figurieren, kein potentielles Verhältnis zu ihr haben. Das ist aber falsch, haben doch alle Dinge zu den Formen der Elemente ein potentielles Verhältnis, wie in der Physik[2]) erwiesen wurde, denn inbezug auf die Elemente hat jedes einzelne von ihnen (sc. den Dingen) ein potentielles Verhältnis zu ihnen, die zusammengesetzten Körper aber (sc. als die höheren Formen) lösen sich in sie auf. Im übrigen ist im 1. Buche der Physik[3]) erwiesen, dass die prima materia nur eine sein kann.

Nehmen wir aber an, dass die beiden Formen ein Mediales bilden, so erhellt aus dem Vorausgeschickten, dass wir sie nicht als ein Mediales für zwei verschiedene Bewegungen annehmen können. Wenn es sich aber so verhält, müssen sie ein Mediales für ein und dieselbe Bewegung bilden — wenn solches überhaupt möglich ist, und so muss die prima materia die eine dieser Formen vor der anderen aufnehmen. Steht die Sache aber so, dann muss nach unserer Behauptung die spätere Form wertvoller als die andere sein, denn jeder Teil innerhalb ein und derselben Bewegung ist nur um des folgenden Teiles willen vorhanden, bis das Ziel erreicht ist. Z. B. trinkt man eine verdauungbringende Arznei wegen der durch sie zu bewirkenden Abführung, und die abführende Arznei nimmt man,

---

[1]) Physik I, 3, (186 a).

[2]) Physik I, 5, (188 b). Zur Zusammensetzung: I, 7 (190 b); 1045, 3.

[3]) 3, 186 a; 4, 187 b; 6, 189 b. Zur Sache: Averroes, S. 199.

um den krankheitserregenden Saft[1]) zu beseitigen, und die Beseitigung des krankheitserregenden Saftes[2]) geschieht um der Gesundheit willen. Wenn es sich aber so verhält, ist jeder einzelne Teil der Mittelursachen in bestimmter Weise die Vollendung[3]) des ihm voraufgegangenen Teiles, und da die Vollendung wertvoller ist als das, was der Vollendung voraufgeht, so muss auch die unter den Formen zuletzt entstehende wertvoller als die andere sein. Mithin können wir offenbar nicht annehmen, dass die eine von ihnen eine Vollendung, die andere ein Mediales bilde. Denn wenn dieses möglich wäre, so könnte es sich nur um ein und dieselbe Bewegung handeln; dann aber müsste die Endform (sc. in actu) wertvoller als das Mediale sein (sc. also der hyl. Intellekt wertvoller als der aktive.[4])

---

[1]) Bei P. u. Riv. steht fälschlich שתייה vor כם המבשל.

[2]) Nach O. u. P. Bei Riva falsch: המליחה für המחליאה ferner: O. u. P. והוצאת הליחה המחליאה. Bei Riv. falsch . . . והנה המחליאה בעבור.

[3]) Nach O. u. P. Bei Riv. korrupt. Zur Sache: A v e r r o e s, S. 198.

[4]) In den voraufgehenden Erörterungen bemüht sich G e r s o n i d e s, vom allgemeinen k o s m o l o g i s c h e n Gesichtspunkte aus die Unhaltbarkeit der Konjunktion zu erweisen. Aus diesem Grunde wird die Frage der Vereinigung zwischen h y l i s c h e m und a k t i v e m Intellekte auf eine solche der Vereinigung zwischen S t o f f und F o r m, zwischen P o t e n t i a l i t ä t und A k t u a l i t ä t, zwischen E n t e l e c h i e und E n e r g i e zurückgeführt. Dabei darf man freilich nicht übersehen, dass der gemeinschaftliche Nenner all dieser Fragen ein p s y c h o l o g i s c h e s Problem ist. M e t a p h y s i s c h sind ja diese Fragen insofern gelöst, als in der Gottheit bezw. in dem aus ihr emanierten aktiven Intellekte jene Gegensätze ausgelöscht und in die „Form der Formen“ verwoben sind. Zwar bildet bei A r i s t o t e l e s und seinen Nachfolgern, nicht zuletzt bei G e r s o n i d e s, die Materie in ihrem Ewigkeitscharakter eine prinzipielle Einspruchsinstanz gegen jene Vereinigung (vergl. insbesondere P h y s i k A, 9, 192 a ff., dazu N a t o r p, Platos Ideenlehre, S. 396), indessen zeigt sich bei genauer Untersuchung, dass schon A r i s t o t e l e s im Laufe seiner physikalischen Reflexionen den ontologischen Charakter der Materie manchmal preisgibt, um ihn in den eines Denkprinzips zu verwandeln. Die Wertstufe dieses Prinzips stände dann auf dem gleichen Niveau der K o r r e l a t i o n gegenüber der F o r m, wie die B e h a r r u n g und E r h a l t u n g gegenüber der B e w e g u n g bezw. f ü r die Bewegung (vergl. N a t o r p a. a. O. ferner S. 156: „Allgemein aber muss, jener logischen Voraussetzung zufolge, das Werden und Geschehen als blosser S t e l l e n w e c h s e l irgendwelcher in ihrem G r u n d b e s t a n d u n v e r ä n d e r l i c h e r Bestimmtheiten gedacht werden, welches nun auch diese sein mögen.“) Ferner T a t a r k i e w i c z, a. a. O

Es lässt sich auch in anderer Weise zeigen, dass die Formen auf dem Wege stufenmässiger Ordnung von dem Status der mangelhaften Existenz zu dem der vollkommenen schreiten

S. 54 (112), C o h e n , Logik der reinen Erkenntnis, S. 200 ff., 204) dabei ist es für diese Frage einerlei, ob A r i s t o t e l e s den Beharrungscharakter der Materie auf ein D i n g und nicht auf ein G e s e t z zurückführt (Natorp), oder ob er diesen Korrelativitätscharakter nicht s t ä n d i g berücksichtigt (Tatarkiewicz): Die Hauptsache ist und bleibt, dass Aristoteles im Effekt den F u n k t i o n s w e r t der Materie erkennt und verwertet, mag er auch im P r i n z i p der Ontologie Rechnung tragen. Kann demnach die „Ewigkeit der Materie“ keine durchgreifende Instanz gegen die Konjunktion bedeuten, so wird diese Vereinigung durch die aristotelische I d e n t i t ä t zwischen dem ersten Beweger, dem obersten Zweck und der sittlichen Vollendung m e t a p h y s i s c h direkt begründet und sicher gestellt. Bleibt noch die Frage: Ist jene Vereinigung p s y c h o l o g i s c h möglich? Bei einem Denker wie A r i s t o t e l e s , dessen Metaphysik, die „Kuppel“ aller Phänomene, dem νοῦς den Charakter einer Zentralinstanz des Seins vindiziert, ist anzunehmen, dass auch die P s y c h o l o g i e an jener metaphysischen Identität partizipiert, die durch die Vereinigung zwischen B e w e g u n g und Z w e c k vollzogen wird. Tatsächlich findet sich in der N i k o m a c h i s c h e n E t h i k , K 7—9 eine vollständige Begründung der Konjunktion. Es ist ein Verdienst E r w i n R o h d e s (Psyche, S. 308 Anm.), diesen literarischen Bestand ins rechte Licht gesetzt zu haben: δοκεῖ ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. Der σοφός bedarf keiner σύνεργοι (wie der σώφρων und der ἀνδρεῖος), er ist der sich selbst αὐταρκέστατος. Die Thätigkeit des νοῦς ist die werthvollste, als θεωρητική, und παρ᾽ αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεται τέλους. Ein ausreichend langes Leben in der theoretischen Thätigkeit des νοῦς ist τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου ja dies ist nicht mehr ein ἀνθρώπινος βίος sondern κρείττων ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον ein θεῖος βίος, wie der νοῦς θεῖόν τι ἐν ἀνθρώπῳ ὑπάρχει. So soll man nicht ἀνθρώπινα φρονεῖν, sondern ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (schon im Leben unsterblich sein) καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶ ἐν αὐτῷ (p. 1177 b, 31 ff.) Diese τελεία εὐδαιμονία, als eine θεωρητικὴ ἐνέργεια bringt die Denkenden den G ö t t e r n nahe, deren Leben nicht πράττειν (auch nicht tugendhaftes), nicht ποιεῖν, sondern reine θεωρία ist, wie auch das Leben der Menschen (ihres allein unter allen ζῷα) sein kann, ἐφ᾽ ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης (θεωρητικῆς) ἐνεργείας ὑπάρχει (p. 1178 b, 732). — Nirgends auch nur der Schatten eines Gedankens daran, dass die εὐδαιμονία des θεωρητικὸς βίος erst in einem Jenseits τελεία werden können, anderswo als im Leben überhaupt denkbar sei. Nur μῆκος βίου τέλειον wird zur Bedingung der τελεία εὐδαιμονία gemacht (1177 b, 25), aber nichts was ausserhalb und jenseits des Lebens läge. Der θεωρητικὸς βίος findet hier auf Erden seine volle abschliessende Entwicklung.“ So ein-

müssen. Denn die Natur ist wohl imstande, jeder einzelnen eventuellen Mischung der E l e m e n t e eine Form zu verleihen, deshalb gibt es für die entstehenden und vergehenden

fach sich nun die Lösung dieses Problems für Aristoteles in der an seiner Metaphysik orientierten Psychologie ergibt, so schwierig gestaltet sie sich in der reinen d. h. metaphysikfreien Psychologie. Es kann als ausgemachte Tatsache gelten, dass Aristoteles ein logisch einwandfreies Verhältnis zwischen a k t i v e m und p a s s i v e m Intellekt nicht zu ermitteln vermochte: „In der Seele des M e n s c h e n ist über den Lebenskräften des Organismus noch ein Geisteswesen lebendig, von übernatürlicher Art und Herkunft, der „Geist", das was „in uns denkt und meint." Dieser denkende Geist ist nicht an den Leib und dessen Leben gebunden. Er ist nicht mit dem menschlichen Organismus, den sein Hinzutreten vollendet, entstanden. Ungeworden, unerschaffen war er von je; „von aussen" tritt er bei der Bildung des Menschen in diesen ein. Er bleibt, auch im Leibe wohnend, unvermischt mit dem Leibe und seinen Kräften, unbeeinflusst von ihm; er führt, in sich verschlossen, ein Sonderdasein, von der „Seele", von der er doch ein „Theil" genannt wird, als ein ganz Anderes wie durch eine Kluft getrennt . . . Er ergreift in unfehlbar richtiger, intellektueller Anschauung das „Unvermittelte", die ersten und höchsten, nicht aus höheren Obersätzen abzuleitenden unmittelbar gewissen Begriffe und Grundsätze, aus denen alles Wissen und alle Philosophie sich herleitet" (Rohde). Nach diesen Darlegungen, die sich bis ins letzte Detail auf Belege aus Aristoteles stützen, erhellt ohne Weiteres, dass von einer Vereinigung zwischen aktivem und passivem Intellekte auch nicht im entferntesten die Rede sein kann. Wie ist der krasse Widerspruch zwischen dieser Auffassung und jener in der Nikomachischen Ethik zu erklären? Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Klarstellung des aristotelischen Systems unerlässlich. Schon an einer anderen Stelle (Nusproblem S. 152) wurde der Begriff der Philosophie als das Bestreben gekennzeichnet, zwischen D e n k e n und S i n n l i c h k e i t das richtige logische Verhältnis zu gewinnen. Die Frage lautet: Herrscht zwischen diesen beiden Erkenntnisinstanzen das Prinzip der R e l a t i o n oder der K o r r e l a t i o n? Die R e l a t i o n bedingt die gegenseitige Ueber- und Unterordnung, also in letzter Linie die Identität der S u b s t a n z e n, die K o r r e l a t i o n aber die absolute Unabhängigkeit und Gleichberechtigung der Disjunktionsglieder, ihre ewige Trennung zum Zwecke der ewigen Vereinigung, also in letzter Linie die K o n t i n u i t ä t d e r F u n k t i o n e n. Das s u b s t a n t i a l e Sein der I d e n t i t ä t setzt also den Operationsgegenstand als gegeben voraus, das f u n k t i o n a l e Sein der K o n t i n u i t ä t hat den Gegenstand in den unendlichen Schritten des Denkprozesses zu e r z e u g e n. Er ist also nicht der Ausgangspunkt des Denkens, sondern sein Ziel, seine Aufgabe, sein ureigenstes Gebilde. Daher stammt dieser Gegenstand nicht aus dem sinnlichen Sein der Wahrnehmung, der Empfindung, sondern aus dem Sein des spontanen Denkens, des U r s p r u n g s alles wissenschaftlichen Seins, aus dem N i c h t - s e i n. Wie verhält sich nun A r i s t o t e l e s zu diesem Probleme? Zunächst

Dinge ebenso viel Formen wie Mischungen. Da nun die

---

hat es den Anschein, als ob er sich völlig auf dem Boden der Korrelation bewege. Die zwei Grundpfeiler seines Systems, Stoff und Form, haben beide Ewigkeitscharakter, ein Ausgleich im Sinne eines letzten Abschlusses scheint unmöglich zu sein. Und dennoch wird er bei Aristoteles zum Ereignis: Bald verschlingt der Stoff die Form, bald die Form den Stoff, bald muss also das Denken vor der Sinnlichkeit kapitulieren, bald tritt auch das Umgekehrte ein. Die sämtlichen Bücher der Physik bilden ein einziges Dokument für den Ersatz der Korrelation durch die Relation, der Funktion durch die Substanz, der Kontinuität durch die Identität. Gegen diese Feststellung kann nicht geltend gemacht werden, dass Aristoteles niemals vom statischen Sein, sondern von der fluktuierenden Bewegung spricht, die sich in dem Fortschreiten der prima materia von Form zu Form bekundet. Denn diese Art der Bewegung und des Werdens steht der Bewegung der Kontinuität diametral entgegen. Die Bewegung der Kontinuität ist der Urakt und Ursprung des Denkens, der erst in der Erzeugung der Zahl jene Realität begründet, für deren Explikation die Kategorie der Zeit und des Raumes in Anspruch genommen werden. Daher charakterisiert sich die Bewegung der Kontinuität als Antizipation, insofern erst in der Bewegung die Elemente entstehen; die Bewegung des empirischen Geschehens erweist sich dagegen als Sukzession, insofern sie sich an bereits gegebenen Elementen, am Substrate, vollzieht. Nun ist zwar die prima materia als formlos und unbestimmt gedacht, und man ist versucht, etwa an das μὴ ὄν Platos oder an die infinitesimalen Elemente eines Newton und Leibniz zu denken. Gegen eine solche Interpretation spricht jedoch die Tatsache, dass die prima materia unbedingt ein vom Denken völlig unabhängiges Dasein hat, mag man sich unter ihr denken, was man will. Das beweist ja auch ihre zahlenmässige Bestimmung als prima materia. Mit einem Worte: Alle die durch die Kontinuitätsbewegung zu erzeugenden Kategorien der Sinnlichkeit, Zahl, Zeit und Raum sind in der „Materie" bereits konkretisiert. Nun wurde freilich konstatiert, dass an manchen Stellen der Begriff der Materie sehr stark an die „Erhaltung für die Bewegung", also an die Identität in ihrer korrelativen Spannung gegenüber der Kontinuität erinnert. Indessen hat schon Natorp a. a. O. bemerkt, dass selbst in den betreffenden Fällen diese Auffassung der Kontinuität nur ontologische und keine erkenntniskritische Begründung hat, mag sich auch der Effekt in kritischen Gleisen bewegen. Die wichtigste Instanz gegen diese Interpretation bildet jedoch ein Begriff, der bei Aristoteles zentrale Bedeutung erlangt: Der Begriff der Privation, das „Mittlere" zwischen Stoff und Form. In dem ersten Buche der Physik, cap. 5, 188 b führt Aristoteles folgendes aus: „Vor Allem demnach müssen wir annehmen, dass von allem Seienden Nichts weder das nächste Beste bewirkt noch vom nächsten Besten eine Einwirkung erfährt, und dass

Mischungen auf dem Wege stufenmässiger Ordnung vom D i c k e n zum

---

nicht Jedwedes aus Jedwedem entsteht, ausser man nimmt dies nur je nach Vorkommnis; denn wie sollte das Weisse aus dem Gebildeten werden . . . sondern Weiss wird aus Nicht-Weiss . . . oder aus einem der Mitteldinge zwischen Weiss und Schwarz . . . Wenn demnach dies wahr ist, so dürfen aus den Gegensätzen und ihren Mittel-Dingen alles Entstehende entstehen und alles Vergehende vergehen: die Mittellage aber bestehen selbst aus den Gegensätzen, wie z. B. die Farben aus Weiss und Schwarz; folglich dürfte alles von Natur aus Entstehende entweder ein Gegensatz oder aus Gegensätzen sein.“ Ferner cap. 7, 191 a ff.: „Das zu Grunde liegende Substanzielle aber ist durch einen Analogieschluss verständlich, denn wie sich zur Natur das Erz oder zum Stuhle das Holz oder wie sich zu einem Anderen von dem, was Gestaltung hat, der Stoff und das Ungeformte vor der Annahme einer Gestaltung verhält, so verhält sich dieses zu Grunde liegende Substanzielle zu dem Wesen und zu dem bestimmten Etwas und zu dem Seienden: Ein Prinzip demnach ist dieses (allerdings nicht in dem Sinne Eines, wie das bestimmte Individuum), ein zweites aber ist dasjenige, durch welches die begriffliche Form entsteht, und endlich kommt noch das diesem Gegensätzliche, nämlich das Entblösstsein, hinzu.“ Ohne vorerst auf weitere Untersuchungen einzugehen, stellen wir die Gleichung fest: G e g e n s a t z - M i t t e l d i n g - N i c h t s e i n - στέρησις.

Wenden wir uns nunmehr an die M e t a p h y s i k, so erhalten wir folgende Aufschlüsse: (1022 b) „Στέρησις (Privation, Beraubung, Mangel) heisst es in einer Weise, wenn ein Ding etwas nicht hat, was naturgemäss gehabt werden kann, wenn es auch selbst keine Natur danach hat, um es zu haben; so sagt man von der Pflanze, dass ihr die Augen mangeln. In anderer Weise heisst es so, wenn ein Ding nicht hat, was es für sich selbst oder nach seiner Gattung haben sollte . . . . Man redet aber auch von so vielen Beraubungen, als es Verneinungen mittelst eines vorgesetzten Ungibt. Denn ungleich heisst etwas, insofern es keine Gleichheit hat, obwohl es sie haben könnte; unsichtbar, was überhaupt keine Farbe hat oder doch nur in geringem Masse . . . Ferner von dem, was etwas gar nicht hat; denn blind heisst nicht der Einäugige, sondern wer auf beiden Augen nicht sehen kann. Daher ist nicht jeder gut oder schlecht, oder gerecht oder ungerecht, sondern wohl auch das Mittlere.“ Sonach ergibt sich auch hier die Gleichung: Mittleres-Privation. Wichtig sind besonders folgende Stellen: (1055 a) „Da sich aber das Unterschiedene mehr und minder voneinander unterscheiden kann, so gibt es auch einen grössten Unterschied, und diesen nenne ich konträren Gegensatz. Dass er die grösste Unterschiedenheit ist, zeigt die Induktion. Denn was sich der Gattung nach unterscheidet, hat keinen Uebergang ineinander, sondern steht dafür zu weit voneinander ab und lässt sich nicht miteinander vergleichen . . . . Das Grösste in jeder Gattung ist aber vollkommen. Denn das Grösste ist das, was nicht übertroffen werden kann, vollkommen das, ausserhalb dessen man nichts antreffen kann, was zu

Dünnen fortschreiten, und das dem Dünnen näher Stehende weit

ihm gehörte. Denn die vollkommene oder vollendete Unterschiedenheit ist an ihrem Ende angekommen . . . Daher ist nichts jenseits des Endes, und das Vollendete bedarf keines Zuwachses. Hieraus sieht man also, dass die Kontrarietät die vollkommene Unterschiedenheit ist . . . Sodann ist das Konträre das, was innerhalb derselben Gattung den grössten Unterschied aufweist. Der erste konträre Gegensatz ist der von Habitus und Privation, aber nicht von jeder Privation . . . sondern nur von der vollkommenen." Schon in diesen Darlegungen zeigt sich deutlich, dass die konträren Gegensätze durch Uebergänge und Mitteldinge entstehen, da ja das Konträre innerhalb der Gattungsdifferenzen auftritt. Wie eng aber das Konträre mit der Privation liiert ist, bekunden folgende Ausführungen (1055 b) „Wenn nun die Erzeugungen bei der Materie durch einen Uebergang aus dem Konträren stattfinden, durch einen Austritt entweder aus der Form und dem Habitus der Form oder aus einer Privation der Form und Gestalt, so ist klar, dass jede Kontrarietät eine Privation ist, dagegen vielleicht nicht jede Privation eine Kontrarietät. Der Grund liegt darin, dass die Privation einem Subjekte in vielfacher Weise zukommen kann. Denn nur das ist konträr, von dem als Aeussersten die Veränderungen ihren Ausgang nehmen." Aus den letzten Darlegungen geht hervor, dass die Privation gegenüber dem Konträren den Oberbegriff bildet, da sie ja auch in gewissem Sinne von der Kontradiktion gilt, die kein Mittleres hat (1055 b). Dagegen wird 1032 b direkt die Aequipollenz beider Begriffe ausgesprochen: „Form aber nenne ich das wesentliche Sein eines Dinges und die erste Substanz. Denn auch das Konträre hat gewissermassen dieselbe Form. Denn die Substanz der Privation ist die konträre Substanz, so z. B. die Gesundheit die Substanz der Krankheit." Ferner (1033 a): „Einem Menschen aber, der genest, wird nicht die Bezeichnung von dem gegeben, woraus oder wovon er genest. Der Grund davon ist, dass alles aus der Privation und dem Subjekte wird, das wir die Materie nennen: es wird z. B. sowohl der Mensch als der Kranke gesund. Man sagt aber vielmehr, dass etwas aus der Privation wird, z. B. dass einer aus einem Kranken ein Gesunder wird." Man sieht also, für den kosmologischen Prozess wird die Privation so eng mit dem Konträren verbunden, dass sie direkt miteinander identifiziert werden — ein Verfahren, das uns ja öfters bei Aristoteles begegnet. Einer entsprechenden Charakteristik begegnen wir bei Tatarkiewicz a. a. O. S. 63, Anm.: „Ein Bürge der Einheit von Stoff und Form ist der Begriff der στέρησις. Er ist eingeführt worden, um die Vermittlung zwischen beiden abzugeben. Er ist einerseits eine Form, er vertritt nämlich einen der Gegensätze, in denen sich das Werden vollzieht (1032 b, 3), und zwar denjenigen, der in dem Werdeprozesse überwunden und durch den anderen ersetzt wird. Andererseits ist er Materie, weil er, wie der Name schon sagt, die (relative) Bestimmungslosigkeit, den Mangel der Gestaltung bedeutet, die aber noch zu erfolgen hat." Eine ähnliche Auffassung bietet auch Cohen (Charakteristik der Ethik Mai-

eher den Weg der Form beschreitet als das dem Dicken näher

---

munis, S. 95 ff.), wenn er die Privation mit der Relation d. h. doch mit dem Gegensatze zusammenstellt, während der echten Negation der Widerspruch konform ist. Damit aber bestätigt sich unsere Annahme, dass Aristoteles im Grunde genommen die Materie niemals als das Prinzip der Korrelation gegenüber der Formbewegung betrachten kann: Das Prinzip der Korrelation kann nur durch den Widerspruch, dessen positiver Bedeutung die Kontinuität der Einheitsaufgabe entspricht, begründet werden, niemals aber durch den bei Aristoteles alles umspannenden Begriff des Gegensatzes, der nicht das Werden durch das Sein, sondern das Sein durch das Werden bedingt sein lässt. Dadurch aber fällt die Schranke zwischen Stoff und Form: Der Pantheismus der Identität siegt auf der ganzen Linie. Vielleicht hat dies auch Aristoteles und mit ihm gewiss Averroes beabsichtigt. Vielleicht aber haben beide noch mehr erreicht als sie gewollt. Der Pantheismus bedeutet immerhin in seiner Identität die völlige Deckung und Spiegelung des einen Grundbegriffs durch den andern. Trifft dieses Kriterium auch für den kosmologischen Pantheismus des Aristoteles zu? Die Frage muss verneint werden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass bei diesem Pantheismus die Materie über die Form siegt, dass also der Materialismus und nicht der Pantheismus das Ende der kosmologischen Entwickelung bedeutet. Bleibt doch die Materie auch nach ihrer Absorption der Form in ihrer vollen Integrität bestehen, während die Form, zum Objekte der Materie herabgesunken, ihrer weiteren Ziel- und Gestaltungskraft beraubt ist. Das ist denn auch der Punkt, wo die Kritik des Gersonides an der Konjunktion einsetzt. Von drei Gesichtspunkten aus greift er die Konjunktion an: vom psychologischen, logischen und kosmologischen d. h. metaphysischen — und jedesmal bleibt er der Ueberlegene. Psychologisch ist seine Widerlegung, wenn er die Unmöglichkeit eines restlosen Ausgleichs zwischen Verifikation und Vorstellung klarlegt; logisch ist sein Angriff, wenn er die völlige Perzeption der durch die unendliche Sinnlichkeit bedingten unendlichen Totalität der Einzeldinge für problematisch erklärt; kosmologisch ist seine Ablehnung, wenn er im Hinblick auf den aus der kosmologischen Entwicklung resultierenden Materialismus den aktiven Intellekt als eine inferiore Instanz gegenüber dem hylischen erweist. Damit hat aber Gersonides im Prinzip nicht nur den Materialismus, sondern ebensosehr auch den Pantheismus überwunden, wenn auch — was nicht bestritten werden soll — seine Ueberspannung der ethischen Teleologie auf nichtpolemischem Gebiete sehr häufig den Fehler der Gegner nicht vermeidet. Da aber der Gedanke der Unsterblichkeit, also der ewigen Divergenz zwischen hylischem und aktivem Intellekte, bei ihm zentrale Bedeutung erhält, so muss Gersonides als Vertreter des Idealismus angesprochen werden, so gewiss auch der transzendente Charakter des aktiven Intellekts bei Aristoteles den idealistischen Urheber seiner Formulierung nicht verleugnet.

Stehende, so muss uns das gleiche Verhältnis unter ihren Formen begegnen, denn das Verhältnis von Materie zu Materie entspricht dem von Form zu Form. Wie also alle Mischungen mit der stufenmässigen Ordnung zusammenhängen, die sich auf dem Wege vom mangelhaften zum vollkommenen Sein geltend macht, so müssen auch alle Formen der stufenweisen Entwickelung vom mangelhaften zum vollkommenen Sein hin entsprechen.[1])

Wenn aber der Mensch offenbar nicht einmal die Ordnung der Mischungen vollkommen begreifen kann, so kann er noch weniger die Ordnung der Formen[2]) vollständig erkennen. Wohl aber begreift er manches (sc. an Formen) in weit von einander abstehenden Stufen: Wie etwa das Mineral auf der Stufe des Hylischen gegenüber der unvollkommenen Pflanze, die unvollkommene Pflanze auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem unvollkommenen Tiere, das unvollkommene Tier auf der Stufe des Hylischen gegenüber der gebückten Gestalt, die gebückte Gestalt auf der hylischen Stufe gegenüber der fliegenden, und die fliegende auf der Stufe des Hylischen gegenüber der gehenden. Wenn es sich aber so verhält, können wir offenbar das Einheitsprinzip der Intelligibilia niemals mit Vollkommenheit erkennen. Denn da wir ihre Entwicklungsstufen (sc. im einzelnen) nicht kennen, können wir auch das ihnen zugrunde liegende Einheitsziel nicht ermitteln, mithin können wir auch den aktiven Intellekt (sc. als das wahre Einheitsziel) nicht begreifen. Bei Gott! Es müsste denn jemand behaupten, wir begriffen ihn insofern in bestimmter Weise, als wir die Intelligibilia erfassen, weil sie doch sämtlich in der Seele des aktiven Intellekts enthalten sind — und dies sei dann unsere

---

[1]) Zur Kontroverse über die prima materia und der damit zusammenhängenden Frage, ob jedem Mischungsprodukte eine Form entspricht, vgl. Horten, die Metaphysik Avicennas IV, 2 (S. 263 ff., 271 ff.) Zur Frage des qualitativen Gegensatzes zwischen Verdichtung und Verdünnung s. Aristoteles, Physik VIII, 7, 260 b; dazu Jürgen Bona Meyer, a. a. O. S. 406. Vergl. auch Kinkel, a. a. O. 174 und 196. „Aber diese und ähnliche Vorzüge werden wieder aufgehoben, wenn wir hören, der Geist sei das dünnste und reinste aller Dinge" (Anaxagoras). Zur Literatur s. S. 51, Anm. 1. Siehe auch Horten, die Metaphysik des Averroes, S. 200. Gabirol, fons vitae V, dazu Guttmann, bes. S. 237 ff.

[2]) Nach O. u. P. Zur Sache: Schmiedl, Studien, S. 150, 282.

Vereinigung mit dem aktiven Intellekte. Gerade derartiges hat die früheren Philosophen irregeleitet und zu dem Ausspruche veranlasst: Der Mensch kann den aktiven Intellekt begreifen. Glaube aber nicht, dass von dieser Kontroverse nur die Philosophie betroffen wird, vielmehr trifft man sie auch bei unseren früheren Thoragelehrten s. A. an. Im Midrasch sagen sie in Anlehnung an das Bibelwort: Und Gott sah das Licht, dass es gut war: Es sagt R. Juda bar Simon: Gott hatte das Licht für sich bestimmt. Er sagte: Niemand darf sich ausser mir des Lichtes bedienen. Das stimmt mit dem überein, was geschrieben steht: „Und das Licht wohnt bei ihm.“ Er gleicht einem Könige, der bei dem Anblicke eines schönen Gegenstandes spricht: Dies ist für mich. Die Rabbinen aber sagen: Er verlieh ihm Lichtglanz (sc. am Firmamente), um ihn dereinst den Frommen zu geben; das stimmt mit dem Verse überein: Ein Licht ist für den Frommen gesät. Offenbar verstanden sie unter „Licht“ die separaten Intellekte, denn des sinnlich wahrnehmbaren Lichtes bedienen sich ja diejenigen, die es wahrnehmen. R. Juda bar Simon aber meinte (sc. als Antipode), dass der Mensch die separaten Intellekte nicht begreifen kann; seine Gegner aber glauben der Mensch hätte nur dank dem, was sie ihm zuströmen lassen (sc. die separaten Intellekte), eine schwache und unregelmässige Perzeption, als wäre das Begreifen des Lichtes nur blitzartig, deshalb sagen sie: „Er lässt es ihm zublitzen“. Wenn sie aber sagen: Das Zuströmen (sc. des Lichtes an den Menschen) findet statt, um es dereinst den Frommen zu verleihen, so wollen sie damit sagen, dass wir nur deshalb zuerst eine schwache[1] Perzeption von ihnen haben, damit wir sie dereinst völlig begreifen und uns mit ihnen vereinigen. (sc. Die reine Erkenntnis ist a posteriori nicht möglich).

Dreizehnter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen ist, dass unsere vollendete Glückseligkeit[2]) durch den Erwerb der sublunarischen Intelligibilia be-

---

[1]) Nach P. u. Riv. Bei O. fehlt בלושה. Zur Sache: Genesis. r. III, 6.

[2]) Vergl. hierzu Aristoteles, Metaphysik XII, 7; dazu Endnote A; ferner Averroes, de beatitudine animae; über die Glückseligkeitstheorie der plotinischen Ethik vergl. Brandis, Handbuch der Geschichte

dingt ist, müssen wir einige von den Zweifeln zu lösen trachten, die sich aus unserer Annahme ergeben.

Erstens. Es lässt sich vermuten, dass die Glückseligkeit nichtig und absurd sein muss. Da nämlich die Intelligibilia, die der hylische Intellekt erwirbt, mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch sind, so entsteht doch durch unseren Erwerb der Intelligibilia nichts Neues: eine Tätigkeit jedoch, durch welche nichts Neues entsteht, ist eitel.

Ferner: Es lässt sich annehmen, dass nach unserer Meinung (sc. von der Glückseligkeit) mehrere Vollkommenheiten für ein und dieselbe Sache existieren müssen. Da nämlich der vom Menschen beabsichtigte Endzweck in dem Erwerb der Intelligibilia besteht, die Intelligibilia jedoch eine Vielheit bilden, so gäbe es für den *einen* Menschen *viele* Endzwecke, was unmöglich ist; denn die Vollendung des numerisch Einen bildet unbedingt eine numerische Einheit, weil die Vollkommenheit die Vollkommenheit der Form ist; ein numerisch Eines aber kann nur *eine* Vollkommenheit besitzen, das ist selbstverständlich.

Ferner: Es lässt sich ja annehmen, dass unser Streben nach dem Erwerb *vieler* Kenntnisse eitel ist. Da nämlich der von uns erstrebte Endzweck die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Intellekts ist, die Ewigkeit des Intellekts jedoch schon durch den Erwerb eines *einzigen* Intelligibelen gesichert ist, so ist das Streben nach dem Besitze *vieler* Intelligibilia nutzlos[1]), und die Glückseligkeitsstufe dessen, der nur *eines* der besonders unvollkommenen Intelligibilia erworben hat, ist gleich der Stufe dessen, der soviel Grosses an Weisheit angehäuft hat, dass er die Gründe aller Dinge kennt — wenn das überhaupt möglich ist. Das ist aber offenbar absurd. Denn die Denker fühlen ständig den Trieb, ihr Wissen zu mehren; ein natürlicher Trieb ist aber niemals zwecklos[2]) (De anima II, 4).

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Einwands nicht schwierig ist. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass die

---

der Griechisch-Römischen Philosophie III, 2 S. 370 ff; vergl. S. 340 ff. Siehe auch Endnote A. *Bacher*, Bibelexegese Maimunis, S. 96.

[1]) Nach P. u. Riv. Bei O. korrupt.

[2]) Nach dem allgem. teleolog. Prinzipe des Aristoteles.

von uns erworbenen Intelligibilia mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch sind, so ergibt sich dennoch nicht, dass es zwecklos für uns sei, sie zu erwerben. Obgleich nämlich die Intelligibilia nicht an sich entstehen, so entstehen sie doch für den hylischen Intellekt. Und ferner: Die von uns erworbenen Intelligibilia sind nicht mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch, denn in der Seele des aktiven Intellekts existieren sie insofern, als sie in ihm alle eine Einheit bilden, dagegen können sie nicht so im hylischen Intellekt existieren — wie vorausgeschickt wurde.[1])

Der zweite Zweifel jedoch wird gelöst, wenn es sich erweisen lässt, dass der erworbene Intellekt eine numerische Einheit bildet, dies ist aber schon bei geringem Nachdenken evident. Wie und was die menschlichen Kenntnisse auch sein mögen: Stets werden die einen den anderen gegenüber einen Fortschritt an Form und Vollendung bedeuten; denn es lässt sich bei ein und derselben Wissenschaft erweisen, dass unter ihren einzelnen Teilen die einen gegenüber den anderen auf der Stufe der Vollkommenheit und der Form stehen, auch sind unter den vielen Wissenschaften die einen eine Vollendung für die anderen. Wenn es sich aber so verhält, ist erwiesen, dass der erworbene Intellekt nur einer ist. Von dieser Seite aus partizipieren auch die Intelligibilia in bestimmter Weise an der Pluralisierung ihrer Träger. Denn obgleich Ruben und Simon ein und dasselbe Intelligibele haben, so ist es doch in beiden ein Verschiedenes, weil auch die Formen der Einheit in ihnen verschieden sind, so dass beispielsweise die Einheit des erworbenen Intellekts in Ruben eine andere als die (Einheit des erworbenen Intellekts) in Simon ist. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in der qualitativen und quantitativen Verschiedenheit, mit welcher sie die Intelligibilia erwerben: Wenn jemand mehrere jener Intelligibilia erwirbt, welche eine Wissenschaft befasst, so ist die Einheit seiner Intelligibilia eine andere als

---

[1]) Gersonides übersieht also, dass nach dem Tode, d. h. beim Fortfall der Hyle, jede zahlenmässige, zeitliche und räumliche Determination, mithin auch die Pluralisierung des Intelligibelen, eine Kontradiktion bedeutet; von diesem Denkfehler werden auch seine folgenden Ausführungen betroffen. Ueber den gleichen Fehler bei Maimuni s. Nuspr. S. 164. S. 194, 4.

die Einheit dessen, der weit weniger von ihnen besitzt. Denn wenn jemand die Intelligibilia einer solchen Wissenschaft erwirbt, die sich von jener unterscheidet, deren Intelligibilia ein anderer erwirbt, so ist auch s e i n erworbener Intellekt verschieden von dem des anderen: Auf diese Weise gibt es sehr viele Stufen von Glückseligkeit. Wessen intelligibele Einheit der des aktiven Intellekts näher steht, dessen Glückseligkeit ist um so grösser, und seine Freude [1]) und Befriedigung über das von ihm Begriffene besonders stark. In dieser Hinsicht gibt es ja solche Verschiedenheiten, dass die Freude und Befriedigung, die der eine über den Besitz der von ihm begriffenen Intelligibilia empfindet, in gar keinem Verhältnis zu jener Freude und Befriedigung steht, die den anderen über das von ihm Begriffene erfüllt. Damit [2]) ist aber der dritte Zweifel gelöst. Wir dürfen jedoch nicht übersehen, dass sich jeder einzelne Glückliche erst nach dem Tode innig über das von ihm Begriffene freut. Wir können uns mit Bezug auf das von uns im Leben an Intelligibilien Begriffene ungefähr eine Vorstellung von dieser Annehmlichkeit machen; denn das geringe Mass an Annehmlichkeit, das die animalische Seele niederhält, um den Intellekt in seiner Wirksamkeit hervortreten zu lassen, lässt sich gar nicht mit den anderen Annehmlichkeiten vergleichen und hat zu ihnen überhaupt kein Verhältnis. Um wie viel eher muss dies mit der Annehmlichkeit nach dem Tode der Fall sein; denn dann erst hat sich unsere Perzeption der von uns im Leben erworbenen Intelligibilien vervollständigt, und wir begreifen alle Dinge in unserem Intellekt s i m u l t a n, [3]) da ja nach dem Tode dasjenige geschwunden ist, was uns im Leben seitens der Materie

---

[1]) P. hat hier fälschlich: לשמירה statt לשמחה. Z. S. Mischne Torah I,5 (8,4).

[2]) Nach P. u. O. Bei Riva fehlt die Stelle von ובבאן bis וכבר נשער.

[3]) Da für Gersonides der Begriff der Zeit restlos in den der S u k z e s s i o n — wie bei Aristoteles — aufgeht, so bedeutet der Begriff der S i m u l t a n i t ä t der Denkoperation nichts anderes als den autonomen Ursprungscharakter des D e n k e n s im Gegensatze zu den aus dieser Autonomie entspringenden Kategorien der S i n n l i c h k e i t. S. Endnote B. Andererseits verkennt Gersonides auch nicht die Unvollständigkeit eines der Sinnlichkeit beraubten Denkens (S. S. 218). Ueber die gleiche Auffassung P l a t o s s. H a r t m a n n, Platos Logik des Seins, S. 278 ff., über die B r u n o s, C a s s i r e r, a. a. O. S. 354.

daran (sc. an dem totalen Begreifen) hinderlich war. Denn da die Seele eine Einheit bildet, so muss das Begreifen des Intellekts so lange unterbleiben, als man sich mit einer der übrigen in ihrer Aktion verharrenden seelischen Kräfte befasst. Ja, sogar in der Zeit, da der Intellekt ausschliesslich in seiner Aktualität hervortritt, selbst dann kann er nur jene Intelligibilia simultan perzipieren, auf welche gerade seine Aufmerksamkeit gerichtet ist, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde. Jedoch nach dem Tode begreift er *simultan*[1] jene Intelligibilia, die er zu Lebzeiten begriffen hat. Dagegen[2] müssen wir bedenken, dass er nach dem Tode nicht ein einziges Intelligibele begreifen kann, das er nicht schon zu Lebzeiten perzipiert hätte (sc. das jenseitige Denken ist nur spontan), denn er verfügt nicht über *Organe*, mit welchen das Intelligibele begriffen wird, nämlich über die Sinne und die mit ihnen zusammenhängenden Kräfte, wie die Phantasie (Vorstellung) und das Gedächtnis. So lässt sich auch hieraus erweisen, dass die auf der Perzeption mangelhafter Intelligibilia beruhende Annehmlichkeit in keinem Verhältnis zu jener steht, die auf der Perzeption wertvoller Intelligibilia beruht, denn die in unserem Leben sich geltend machende Annehmlichkeit ist von jener (sc. nach dem Tode) weit verschieden. Auch sehnen wir uns nach ihrer Perzeption ganz besonders stark, so dass wir viel lieber ein *wenig* von den wertvollen Dingen perzipieren möchten, als *viel* von den übrigen; deshalb stimmen auch unsere Weisen s. A. darin überein, dass es für die Frommen im Garten Eden verschiedene Stufen gibt. Sie sprechen nämlich im Midrasch[3]) von sieben Klassen der Frommen. Die Zahl „sieben" soll aber doch die Pluralität als solche bedeuten, nicht die genaue Anzahl. Solches findet sich häufig in den Worten der Propheten und Weisen; sie sagen: „Siebenmal fällt der Fromme und erhebt sich wieder." „Sieben Greuel in seinem Herzen"[4]. Sie stimmen aber gleich-

[1]) Der simultane Charakter der Zeit bleibt also der *Transzendenz* vorbehalten. Die diesseitige Zeitform wäre nur *konsekutiv*. Zur Sache Endnote B.

[2]) Dieser Satz: אבל ראוי bis כי אין fehlt bei P.

[3]) Jalkut Sch. XX.

[4]) Nach O, Paris und Parma. Z. S. Prov. 24, 26; 26, 25.

falls darin überein, dass die Glückseligkeit, mag sie klein oder gross sein, nur durch den Besitz der Intelligibilia erreicht werden kann; deshalb sagen sie: G a n z Israel hat Anteil am künftigen Leben[1]. Sie meinen nämlich: Obgleich sie durch die Thora in so ausgezeichneter Weise zum Erwerb der Intelligibilia angeleitet werden, können doch viele von ihnen nur ein kleines oder grösseres Mass von Intelligibilien erwerben. Es steht also ihr Ausdruck „Ganz (כל) Israel" auf der Stufe von den „Meisten in Israel," denn die allgemeinen Behauptungen in der talmudischen Wissenschaft haben derartigen Sprachgebrauch. Sie haben dies ausdrücklich erklärt, wenn sie sagen: Aus allgemeinen Regeln dürfe man nichts ableiten (sc. für den Einzelnen), selbst dann nicht, wenn bei ihnen das Wort „ausser" steht[2] (sc. so dass die Ausnahme die Regel bestätigt).

Vierzehnter Abschnitt.

Wenn aber jemand glaubt, dass nach der R e l i g i o n die menschliche Glückseligkeit eine andere sein müsse, als die von uns erwähnte, und zwar auf Grund dessen, was ihn der einfache Wortsinn mancher Aussprüche über den Garten „Eden" und das „Gehinnom" in den Midraschwerken, in den Agadoth und den Propheten zu glauben veranlasst, so möge er in Wahrheit wissen, dass wir uns nur dann den Resultaten der Spekulation ergeben, wenn wir sehen, dass sie mit der Ansicht unserer Thora übereinstimmen. Denn ein Anlehnen an die Spekulation ist nicht erlaubt, so diese der Thora widerstreitet. Sollte dies aber der Fall sein, so müsste die mangelnde Uebereinstimmung der Knappheit unserer Darstellung auf Rechnung gesetzt werden. Also muss der Gläubige offenbar solches mit seinem Glauben in Uebereinstimmung bringen, denn auch wir verfahren so, wenn

---

[1] Das Wort „ganz" soll darauf hinweisen, dass sich nicht j e d e r in Israel einen Teil von Intelligibilien erworben hat.

[2] Durch die Determination würde doch das Allgemeine seinen unbestimmten Charakter verlieren. (Erub. 27 a). Die Unsterblichkeit ist also durch die Erfüllung einer intellektualen A u f g a b e bedingt, deren Lösung mit dem Fortschritte der Wissenschaft, d. h. einer sich dauernd steigernden Intelligibilienbildung immer mehr verwirklicht wird. Mithin kann auch der n i c h t - j ü d i s c h e F o r s c h e r unsterblich werden. Vergl. Z u n z, Zur Geschichte und Literatur, S. 383 ff.

uns nämlich die Religon zu einer anderen Annahme als zu jener zu zwingen scheint, die wir logisch erschlossen haben. Dies muss von allen Gläubigen akzeptiert werden, denn sobald ein Tor zum Streite gegen den Glauben offen bleibt, insofern es dem Menschen als Widerspruch gegen die Spekulation erscheint, geht die Religion zu Grunde, und ihr Nutzen ist für den Gläubigen illusorisch. Die Gläubigen werden dann von derselben zerfetzenden Verwirrung betroffen, die sich bei Abwesenheit der Religion einstellen muss, und daraus würde ein Schaden entstehen, der nicht verborgen bliebe. Was wir an dieser Stelle sagen, soll für das Verständnis unserer Worte in den Klarlegungen der übrigen Probleme unseres Buches gelten, ich meine nämlich: Wenn es einem der Gläubigen scheint, dass sie (sc. meine Worte) solches enthalten, dessen Gegenteil seitens der Religion als wahr erkannt werden muss, so soll er durch Preisgabe der Spekulation den Zusammenhang mit der Religion wahren, das aber hierbei in Betracht kommende Gegensätzliche (sc. in unseren Worten) möge er unserer gedrängten Darstellung zugute halten [1]).

[1]) Diese Ausführungen stehen scheinbar in direktem Gegensatze zu seiner Einleitung (S. 10): „Wenn nun die Thora gemäss ihrem einfachen Wortsinne hiergegen protestiert, so müssen ihre Worte so erklärt werden, dass sie mit der Spekulation übereinstimmen.“ In Wahrheit aber bezieht er sich am Schlusse seiner Darstellung offenbar nur auf solche Leser, die ihn wegen der „gedrängten Darstellung“ nicht verstanden haben.

Endnoten.

Endnote A.

Zur Theorie der Emanation.

Allgemein wird als aristotelische Voraussetzung der Emanationstheorie die Stelle aus Metaphysik λ 7, 14 angesehen „Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. Ἐνεργεῖ δὲ ἔχων (Vergl. Enneades, ed. H. F. Müller, III, 8, 8: τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν, καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι, καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων· ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω, οὐκ οἰκειώσει ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν, τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι . . . “ ferner V, 3, 5: εἰ τοῦτο δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· ferner VI, 7, 40 ff.[1]) Dazu Barth, die Stoa, S. 212; desgl. der Spruch des Seich al-Jaunani (mitgeteilt von Schahrastâni II, S. 337 (Haarbr. II, S. 197): والفاعل الاول لا يحتاج فى ابداع الاشياء الى روية وفكرة وذلك انه ينال العلل بلا قياس بل يبدع الاشياء ويعلم عللها قبل والروية والفكر والعلل والبرهان والعلم والقنوع وسائر ما اشبه ذلك انها كانت اجزاء وهو الذى ابدعها وكيف يستعين بها وهى لم تكن بعد, dazu Horovitz, die Psychologie Gabirols, S. 83, Anm. 16. Ferner Alfarâbi, ed. Dieterici, S. 43 ff, 46[2]); Alfarâbi, ספר ההתחלות, ed. Philipowski im ספר האסיף,

---

[1]) Vergl. dagegen Brandis, III, 2 S. 337: „Er (sc. Plotin) verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation.“ [2]) S. S. 128, Anm.

Leipzig, 1849, S. 4 u. 5, ferner: fontes quaestionum in Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum c. 6, 7, 8; dazu Animadversiones, S. 94 ff. Ferner Avicenna, Psychologie, ed. Landauer, ZDMG, Bd. 29, S. 364: والعقل بالفعل ليس الّا صور المعقولات اذا اعتّدة فى ذات العقل بالقوّة وبه اخرجته الى الفعل ولذلك قيل انّ العقل بالفعل عاقل ومعقول معا. Ferner Avicenna, Metaphysik bei Schahrastâni, كتاب الملل والنحل, S. 376 (Haarbr. S. 255): المسألة السبعة فى ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول وانه يعقل ذاته والاشياء وصفته الا يجابية والسلبية لا توجب كثرة فى ذاته وكيفية صدور الافعال عنه قال العقل يقال على كل مجرّد من المادة واذا كان مجرّداً بذاته فهو عقل لذاته وواجب الوجود مجرّد بذاته عن المادة فهو عقل لذاته وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجرّدة فهو عاقل لذاته وكونه عقلاً ومعقولاً لا يوجب ان يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار. Dazu vergleiche Munk, Guide S. 301, Anm. 4, ferner Maim. יסודי התורה II, 10, Ibn Esra, Pent. Comm. zu II, 34, 6, dazu Kaufmann, die Spuren Al-Batlajusis S. 33, Anm. 2, ferner Kaufmann, Attributenlehre, S. 457, Anm. 145. Ob freilich angesichts der angeführten Quellen gerade Avicenna als Gewährsmann für Maimonides in Frage kommt – wie Munk meint –, dürfte zweifelhaft sein. Siehe auch Carra de Vaux (Avicenne, S. 219 mit Anm.), der die Dreizahl der Intellekte als das Eigentümliche der Farabischen Psychologie, die Vierzahl als das der Psychologie Avicennas bezeichnet. (Vergl. hierzu Steinschneider, Hebr Uebersetzungen, Tl. I, S. 287, II, S. 998, Schmiedl, die philos. Bedeutung der Vierzahl, Monatsschrift 1856 S. 55 ff., Studien, S. 284, Anm. 2, T. J. de Boer, Archiv für Geschichte der Philos. Bd. XIII, S. 165 und Anm. 51). Ferner: Averroes, destructio destructionis, Venedig 1552, fol. 23 (zit. von Munk, Mélanges: S. 360): „car l'intelligent et l' intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine . . .“ ferner Maimo-

n i d e s I, 68: وهو قولهم انه العقل والعاقل والمعقول وان هذه الثلثة معانى فيه تعالى هى معنى واحد لا تكثير فيه. Es ist ferner zu berücksichtigen λ 9, 22: Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.) Mithin bilden νοῦς, νόησις und νοητόν also intellectus, intelligens und intelligibele eine Identität: Denken ist gleich Sein, nicht das Denken als Inbegriff der Bewusstseinsfunktionen, die f u n k t i o n a l e E i n h e i t des Denkens, — μία τις ἰδέα —, sondern das überindividuelle p s y c h o l o g i s c h e Denken, das g e n e r i s c h e — intelligens gleich intellectus — ist mit der Totalität aller Intelligibilien, also den in eine transzendente Sphäre gehobenen Einzeldingen identisch. Folglich ist d e u s gleich der entmaterialisierten n a t u r a. Es entsteht nun das Doppelproblem: 1. Auf welche Weise wird durch die Materie die Auflösung des deus in die ihn konstituierenden Einzelindividuen und Einzelsubstanzen vollzogen? (E m a n a t i o n) 2. Auf welche Weise vollzieht sich die Rückbildung der Einzeldinge zum deus? (R e m a n a t i o n) (Vergl. die von S t e i n s c h n e i d e r, Hebr. Uebers. I, S. 243 zitierte Bemerkung H a n e b e r g s (die Theologie des Aristoteles, Abh. der philosoph-philolog. Klasse der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1862, Bd. 1, S. 4 ff.): „Die Selbstverinnerlichung wird als eine intellektuelle Himmelfahrt dargestellt" — ein Bild, das freilich den Abhandlungen der l a u t e r e n B r ü d e r entstammt (vergl. D i e t e r i c i, die Naturanschauung der Araber, S. 23, und 52). Man sieht sofort, dass es sich um das ἓν καὶ πολλά — Problem in seiner Doppelbedeutung handelt: A b s t i e g z u r V i e l h e i t u n d A u f s t i e g z u r E i n h e i t. (Vergl. hierzu Schahrastâni ed. Haarbrücker II. S. 238. Danach hat auch A v i c e n n a in der Emanation das ἓν καὶ πολλά — Problem erblickt). (Ueber das gleiche Problem in den V e d e n s. O l d e n b e r g, Buddha, S. 36 ff., D e u s s e n, System des Vedânta S. 240 ff.) Bei P l a t o konnte die Lösung nicht schwer fallen, da E i n h e i t und V i e l h e i t zwei Arten von Bewusstseinsfunktionen bilden, die also beide in der korrelativen Einheit des D e n k e n s, in der κοινωνία τῶν ἰδέων, ihren Ausgleich, ihre Begründung finden. (Vergl. H a r t m a n n, Platos Logik des Seins, S. 315: „Denn wie das Dasein zum

Problem werden musste, um zum Prinzip zu führen, so muss nun wiederum das Prinzip zum Problem werden, um zum Dasein zurückzuführen." Ferner 316 ff., besonders S. 360 ff.) Anders jedoch verhält es sich mit Aristoteles, bei dem das in dem Begriffe der Materie enthaltene Vielheitsproblem jenseits des Denkens steht. Hier handelt es sich um die Frage: Welches ist die gemeinsame Seinsgrundlage dieser beiden heterogenen Begriffe? (Vergl. hierzu Cassirer, a. a. O. S. 45 ff., ferner Görland, Aristoteles und Kant, S. 144 ff.). Bei der Dualität der Prinzipien musste Aristoteles die Lösung verfehlen (vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 149), obgleich er bald das Denken an die Materie, bald die Materie an das Denken preisgab. Schliesslich glaubte er die Lösung in einer rein mechanischen Komposition gefunden zu haben, indem er den obersten Zweck als Inbegriff des Denkens zum ersten Beweger als dem Vertreter der Materie erhob. Danach ergab sich die Gleichung: νοῦς = πρότερον τῇ φύσει = τὸ πρῶτον κινοῦν (vergl. Cohen a. a. O. S. 305 ff., 322; ferner 208: „Indem vielmehr die Materie als Möglichkeit gedacht wurde, rückte sie als Potentialität unter die Potenz und Compotenz der Bewegung.") Der Grundfehler der aristotelischen Denkart springt hiernach unmittelbar in die Augen: Aristoteles hat an Stelle der Einheit der Methode die Einheit der Identität gesetzt, Teleologie ist ihm gleich Kausalität: deus sive natura (vergl. Hartmann, Philosophische Grundfragen der Biologie S. 98 „Die Aristotelische Biologie ist konstitutive Teleologie, sie konstatiert nicht bloss Zweckmässigkeit, sondern sie erklärt und begründet durch den Zweck als durch einen den Prozess bestimmenden Faktor. Aber die missliche Konsequenz dieses Verfahrens kann nicht ausbleiben: es muss dann auch eine Vernunft stabiliert werden, die diese Zwecke setzt und zwar natürlich eine göttliche, vollkommene . . . So läuft die konstitutive Teleologie auf den Theismus hinaus . . . . . Das Aristotelische System führt nicht nur die lebende, sondern auch die unbelebte Natur auf Zwecke zurück." Vergl. auch Kinkel, Geschichte der Philosophie Tl. I, S. 198 ff.) Die Antinomien dieser Identitätsphilo-

sophie haben jedoch bereits die mittelalterlichen Philosophen empfunden. So hat Alfarâbi in dem aktiven Intellekt zuweilen nur den Verursacher und Beweger erblickt, während andere Aristoteliker in ihm auch die Form und den Zweck erkennen. (S. More II, 11, More hamore S. 92, Hercz, a. a. O. S. 37 Anm. 58). Wenn nun Materie und Denken, Vielheit und Einheit, Bewegung und Zweck eine Einheit bilden sollen — wie dies ja Aristoteles kraft der Identität fordert —, so musste die Vielheit ebenso leicht auf die Einheit, wie die Einheit auf die Vielheit bei aller Anerkennung ihrer Sonderpositionen zurückzuführen sein. Die Reziprozität der Glieder in dieser umkehrbaren Reduktion bildet die Probe für die Einheit des Seins als die Einheit des Denkens. Es liegt in der Natur der Identität und damit auch der aristotelischen Philosophie, dass die Probe misslingen musste. Bilden Einheit und Vielheit, Substanz und Bewegung, Beharrung und Veränderung Kategorien von absoluter Identität, so muss entweder die Vielheit fallen, oder die Einheit. Gegen die Eliminierung der Vielheit und Veränderung protestierte in Aristoteles der Sensualist, gegen die Ausscheidung der Einheit und Substanz der Idealist. Die platonische Erkenntnis, dass zwischen beiden Begriffen das Verhältnis der funktionalen Korrelation waltet, blieb ihm verschlossen. (Vergl. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 319). So war also noch immer die Frage offen: Wie entsteht das Werden, die Vielheit, aus der in ewiger, absoluter Identität verharrenden Substanzeinheit? Wie lässt sich bei aller Identität die Verschiedenheit der kategorialen Positionen behaupten und begründen? Hier greift nun als erlösendes Mittel die in das Emanationsproblem ausmündende Sphärentheorie ein, deren Anfänge wahrscheinlich auf chaldäische Astrologie zurückgehen. (Vgl. Carra de Vaux, Avicenne, S. 224, Brandt, die mandäische Religion, S. 29 und 187, Cumont, ed. Gehrich, die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, XV, 84 und Anm. 41, ferner 238: „Eine einzige Schule, die neuplatonische, beherrscht alle Geister — womit natürlich nicht gesagt sein kann, dass diese Gedanken erst durch den Neu-

platonismus ihren Eingang in die römische Welt gefunden haben“; vergl. ferner Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 12, 19, 106, 329, Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur S. 99, 161 ff., 165: „Das orientalische Bild der Seelenreise ist schon in vorchristlicher Zeit in griechisches Glauben und Denken übergegangen“. Vergleiche ferner Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. S. 79, 90 ff., 179. „Die Vereinigung mit dem Gotte ist das Ziel der ganzen Aktion“. Ueber Seelenreise, Seelenabstieg, Seelenaufstieg S. 180 ff. u. 185. Ueber babylonischen Einfluss im 4. Jahrh. S. 186, 190. Der Gedanke der Auffahrt ist für Dieterich griechischen Ursprungs — gegen Bousset — S. 204. Ueber Seelenaufstieg und verwandte Fragen vergleiche auch Anz, Zur Frage nach dem Ursprunge des Gnosticismus bei Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen, 1897, XV, 4, S. 21, 23, 27, 46, 50, 77. Vergl. besonders Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 16, Anm. 4. „Die Emanationslehre und dieser Gebrauch von ἀπόρροιαι ist rein ägyptisch. Hiermit hat sich eine astrologische Anschauung und Sprechweise verbunden, die den Sternen selbst ἀπόρροιαι, Einwirkungen, zuschreibt und die Gesamtheit der wirkenden Sterne zugleich in einem Gott repräsentiert . . . die ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι erinnern an dritten Gebrauch; allerlei Segnungen und gute Gaben gelten dem Aegypter als Ausflüsse aus dem Körper der Götter“).

Ihre eigentliche philosophische Verifizierung hat diese Theorie erst durch die Araber gefunden. Bevor jedoch diese These begründet und die Frage der Vermittelung zwischen Aristoteles und den arabischen Scholastikern untersucht wird, muss vor allen Dingen über des Aristoteles Stellung zur Sphärentheorie Klarheit gewonnen werden.

Bei Aristoteles gestaltet sich der Ausbau dieser Theorie folgendermassen: In Metaphysik λ, 8 werden die verschiedenen Umschwünge der Himmelskörper fixiert. Die Ursache der Umschwünge liegt in der einen an sich unbewegbaren und ewigen Substanz, die das absolut Gute ist. (Vergl. hierzu Prantl, de coelo, S. 147, dazu Anm. 37, ferner S. 153, dazu Anm. 43. Dabei ist besonders wichtig, dass der Fixsternenhimmel als letzte Sphäre des Göttlichen wirklich und unmittelbar durch eine einzige Bewegung teilhaftig ist). Aus de coelo 4, 3

aber geht hervor (vergl. Prantl a. a. O. Anm. 11) „dass die Gegensätze der Raumbewegung als das Formgebende und Bestimmende für den Stoff der vergänglichen Dinge überhaupt wirken, indem das an sich unbestimmte Stoffliche gerade dadurch eine Wesenheit (οὐσία) wird, dass es an einem bestimmten Orte auftritt (nach unten — Erde, nach oben — Feuer), und so kommt diese „Unabhängigkeit“ (ἀπολελυμένα), welche die Form an sich gegenüber dem Stoffe in Anspruch nimmt, auch den ursprünglich ersten durch sie allein gebildeten Wesen zu“. (Prantl). Wodurch aber werden die Sphären bewegt? Darauf gibt Aristoteles in λ, 7 die Antwort: κινεῖ δὲ ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἄλλα κινεῖ, durch diesen Ausweg bleibt Gott der actus purus, während freilich die Intellekte als die Seelen, die treibenden Kräfte der Sphären, der Himmelskörper substantielle Wesen, Untergötter sind, deren Ursprung völlig im Dunklen verharrt. So bleibt trotz aller Mystik das alte Problem noch ungelöst: Wie entsteht aus dem Einen das Viele, aus dem Sein das Werden? Sollte nun doch dieses Problem einer Lösung entgegengeführt werden, so gab es nur zwei Wege: Entweder völlige Preisgabe des aristotelischen Dualismus, oder eine organische Ableitung der separaten Intellekte aus der Gottheit. Diesen Weg schlug die Stoa ein (vergl. Barth, a. a. O. S. 214 ff., ferner Plotin (vergl. Lasswitz a. a. O. S. 266 ff., wo der plotinische λόγος zu dem stoischen πνεῦμα in Parallele gebracht wird, ferner Falter, Philon und Plotin, S. 54, Anm. 4, ferner Munk, Mélanges, S. 236, Anm.). Bei Plotin muss freilich eine derartig pantheistisch gestimmte Theorie um so mehr verwundern, als er in erkenntniskritischer Hinsicht durchaus platonische Bahnen wandelt. (Vergl. Falter, a. a. O. S. 61 ff., S. 66 ff.). Gerade der von uns am Eingange dieser Abhandlung erwähnte Satz von der Identität zwischen Denker, Denken und Gedachtem spricht bei Plotin gegen den Pantheismus, insofern es sich nicht um die psychologische Form des Denkens handelt, sondern um die apriorischen Grundsetzungen des wissenschaftlichen νοῦς. Auch Zeller ist der Meinung, dass im allgemeinen Plotin nicht als Vertreter der Emanationstheorie angesehen werden kann. So führt er in seiner Philosophie der Griechen, 4. Aufl. 1903, 3^2, S. 86, Anm. 1 aus:

„Streng genommen passt dieser Name, (sc. Emanation) wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet.“ Auch die von Munk a. a. O. zitierte Stelle (Ennead. IV, 4, 13) lässt eine Deutung im Sinne apriorischer Geltung der Denkfunktionen zu. Ob freilich auch bei Philo eine derartige Interpretation möglich ist, bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Im allgemeinen gilt Philo als der klassische Repräsentant der Emanationstheorie. (Vergl. besonders Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie III, 2 S. 288) „So finden wir bei Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er grössere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoffe, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauungen derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise auf das entschiedenste; die göttlichen Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben.“ (Dagegen L. Cohn in den „Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum und Pädagogik 1898, S. 531 ff.; Wendland, die Hellenisch-Römische Kultur, S. 117, der mit seinen Ausführungen aufs neue beweist, wie wenig Philologie ohne Philosophie zur Interpretation philosophischer Schriften geeignet ist. Ferner Zeller, Griech. Phil. III b, 3. Aufl. S. 360 ff., Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, III, 3. Aufl. S. 252 ff., Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen S. 14, 17 ff., 168 ff., Barth a. a. O. S. 207 ff., 226 ff., Treitel, die alex. Lehre von den Mittelwesen . . . in Cohens Festschrift: Judaica S. 178 ff).

Ihre eigentliche Ausbildung und Durchführung erhielt die Emanationstheorie durch Proklus. (Vergl. hierzu Brandis a. a. O. S. 421: „Er hatte die Hauptrichtung der neueren Durchführung plotinischer Lehren in sich vereinigt, hatte in das theurgische Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphische, chaldäisch-ägyptische Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, ebenso sich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus . . . In der Grundlegung seiner Triadenlehre . . . hält sich Proklus noch grossenteils an plotinische Prinzipien. Er geht davon aus, dass jede Vielheit eine Einheit voraussetze und an ihr Teil habe, zwar so, dass die Kraftfülle der Einheit unverändert dieselbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt sei, so dass jedes höhere Wesen durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren sich unterscheide und zu ihm zurückstrebe. Danach unterscheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Ursache, seines Heraustretens aus derselben und seiner Rückkehr zu ihr . . . In der unermüdlichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Jamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigten . . . und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schliesst sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden . . .“ Dazu vergl. auch Munk a. a. O. S. 238 und Anm. ferner 239 ff.) Man sieht also deutlich, dass von einer platonischen Interpretation des νοῦς, wie sie bei Philo und besonders bei Plotin berechtigt war, keine Rede mehr sein kann. Der νοῦς ist bei Proklus zu einer metaphysischen Wesenheit

erstarrt, der Inbegriff von Denkfunktionen kann ihm nicht supponiert werden. Dann aber kann auch der Begriff der Materie kein logisches Heimatsrecht mehr finden, er muss bei der allgemein zugestandenen Superiorität des νοῦς entweder selbst ein Teil des νοῦς sein, oder eine selbständige Hypostase gegenüber dem göttlichen Intellekte bilden. Im ersten Falle erhalten wir die pantheistische Devise: Denken gleich Ausdehnung, im anderen Falle eine Vernichtung der Erkenntnis, sofern nur bei der Einheit der Erkenntnis Erkenntnis möglich ist. Es ist deshalb für den erkenntniskritischen Wert dieser Theorie völlig belanglos, ob die Materie im Geiste beschlossen ist, oder jenseits des Geistes eine selbständige Position behauptet: In jedem Falle bedeutet diese Theorie eine Preisgabe des wissenschaftlichen Idealismus.

Bevor wir jedoch die emanistische Ausgestaltung der aristotelischen Sphärentheorie weiter verfolgen, müssen wir noch auf eine andere Lösung zurückgreifen, die Aristoteles zur Bewältigung des Vielheitsproblems direkt oder indirekt verwendet. Wenn nämlich in dem göttlichen νοῦς intelligens, intellectus und intelligibele eine absolute Einheit bilden, so muss in dem Widerpart dieses νοῦς, in dem menschlichen νοῦς, diese Einheit nach dem aristotelischen Prinzip der Seinsgegensätze in eine Dreiheit zerfallen. Diese Dreiheit darf aber zeitlich nicht vor der Einheit des göttlichen νοῦς existieren, da dieser sonst kein Actus purus wäre. Daraus ergibt sich aber, dass jene intuitiv erfasste Einheit des göttlichen Nus die Ursache der aussergöttlichen Dinge bildet, die vollständig in der erwähnten Dreiheit enthalten sind. So ist also der göttliche Intellekt, das göttliche Bewusstsein die Ursache der Welt, der Vielheit, (Vergl. dazu Rolfes, Aristoteles Metaphysik S. 193, Anm. 27), und die Vermittelung bildet der menschliche νοῦς. Diese Schlussfolgerung, der wir häufig bei den arabischen und jüdischen Philosophen begegnen — bei Gersonides a. v. O. —, wird freilich nicht direkt von Aristoteles vollzogen, aber sie ist derartig in seiner Denkrichtung beschlossen, dass man sie ruhig als aristotelisch ansprechen darf. In diesem Sinne führt Schahrastâni S. 313, gestützt auf des Themistius Commentar zur Metaphysik, folgende Ansicht als aristo-

telisch an: قال الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شي فهو
يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج الى انتقال وتردد من
معقول الى معقول وانه ليس يعقل الاشياء على انها امور خارجة عنه
فيعقلها منه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس كونه
عاقلاً وعقلاً بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد
جعله عقلاً بل الامر بالعكس اى عقله للاشياء جعلها موجودة

Dazu H a a r b r ü c k e r, S. 162: „Er sagt: das Erste denkt sein Wesen, dann denkt es von seinem Wesen aus jedes Ding, so dass es die denkende Welt (Vernunftwelt) mit einem Male denkt, ohne Ortsveränderung und Zurückgehen von einem Gedachten zum Anderen nötig zu haben, und es denkt die Dinge nicht unter der Form, dass es ausserhalb seiner seiende Gegenstände sind, so dass es sie daher dächte, wie unsere Lage bei den durch die Sinne wahrnehmbaren Dingen ist, sondern es denkt sie von seinem Wesen aus, und es ist nicht ein Denkendes und Denken deswegen, weil die gedachten Dinge existieren, so dass ihre Existenz es als Denken gesetzt hätte, sondern die Sache ist umgekehrt, n e m l i c h s e i n D e n k e n d e r D i n g e s e t z t s i e a l s e x i s t i e r e n d e." Bedenkt man nun, dass der Gewährsmann S c h a h r a s t â n i s, T h e m i s t i u s, der plotinischen Schule angehörte (vergl. B r a n d i s, a. a. O. S. 416), so kann kaum ein Zweifel darüber walten, dass wir es hier mit plotinischen Anschauungen zu tun haben. Berücksichtigt man ferner, dass Themistius ganz besonders stark p l a t o n i s c h e Bahnen wandelt, (vergl. T h e m i s t i i in Aristotelis Metaphysicorum librum λ Paraphrasis, ed. L a n d a u e r, S. 8 ff., hebr. S. 6 ff. Vergl. auch T a t a r k i e w i c z a. a. O. S. 18), so liegt der Schluss nicht fern, dass es sich hier um die A p r i o r i t ä t des B e w u s s t s e i n s, nicht um die P r i o r i t ä t der p s y c h i s c h e n Funktionen handelt. Ob freilich Themistius mit dieser Interpretation der Gleichung: Denken-Denker-Existenz dem Geiste aristotelischer Philosophie entsprochen hat, muss fraglich bleiben. Wichtiger aber ist noch die andere Frage, ob diese Gleichung, die zur Substanz der jüdisch-arabischen Philosophie gehört, in ihrer p l a t o n i s c h e n oder in ihrer a r i s t o t e l i s c h e n Formulie-

rung zum bestimmenden Faktor erhoben wurde. Die Lösung dieser Frage erfordert die Untersuchung eines jeden einzelnen der in Betracht kommenden Systeme. Soviel aber darf schon jetzt behauptet werden, dass A v i c e n n a, der nach S c h a h - r a s t â n i s Mitteilung (S. 312: ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح ثامسطيوس الذى اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم ابو على بن سينا ganz besonders stark von Themistius beeinflusst wurde, weit mehr unter platonischer Direktive stand, als bisher zugestanden wurde. Und noch ein anderes ergibt sich aus Schahrastânis Mitteilung: Die im a r i s t o t e l i s c h e n Geiste interpretierte Theorie Plotins, das Denken erzeugt stufenmässig das Sein — wird gewöhnlich als die Grundsubstanz der Emanationslehre angesehen. Es zeigt sich nun, dass diese Theorie durch ein Zurückgehen auf die Kommentatoren desAristoteles ihren Eingang bei den Arabern fand, nicht aber — wie gewöhnlich angenommen wird — durch die Beschäftigung mit Schriften rein mystischen Charakters.

Die plotinische Interpretation jener aristotelischen Gleichung zeigt sich besonders klar in den von Schahrastâni mitgeteilten Weisheitssprüchen des S c h a i c h A l - J a u n â n i (S. 334, Haarbrücker S. 192 ff.). Da aber nach E r d m a n n s Erklärung (bei Haarb. S. 429, Anm. zu S. 192) an der Identität dieses Weisen mit P l o t i n nicht gezweifelt werden kann, so darf auch die erwähnte Identität der im Namen des T h e m i s t i u s angeführten Worte mit den Ausführungen Plotins nicht weiter fraglich sein. (Vergl. besonders S. 336: ابدع الاشياء بانّه فقط وبانه يعلمها ويحفظها ويدبّرها Vergl. auch H o r o v i t z a. a. O. Anm. 16. . . . In der arabischen Philosophie begegnen wir dieser Anschauung schon bei der Mútazila. So erzählt Schahrastâni, S. 48, HTl. I, S. 70 von Mu'ammar Ibn 'Abbad (Ueber ihn vergl. Steiner, die Mútaziliten, S. 59, T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam S. 54, H o r o v i t z a. a. O. S. 95, Anm. 34): لعمري لما كان الرجل يميل الى الفلسفة ومن مذهبهم انه ليس علم الباري تعالى علماً انفعالياً اى تبعاً للمعلوم بل علمه علم فعلى فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذى اوجب الفعل وانما يتعلق بالموجود

حال حدوثه لا محالة ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه
وانه على وعقل وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شى واحد فقال ابن عباد لا
يقال يعلم نفسه لانه يؤدى الى تمايز بين العلم والمعلوم ولا يعلم
غيره لانه يؤدى الى ان يكون علمه من غيره يتحصل

„Bei meinem Leben, da der Mann zu den Philosophen hielt, deren Lehre es ist, dass das Wissen des Schöpfers kein bewirktes (passives), d. i. kein dem Gewussten nachkommendes Wissen ist, sondern ein schaffendes Wissen ist, so dass er insofern schaffend auch wissend und sein Wissen das ist, was das Schaffen notwendig macht und nur unzweifelhaft mit der Existenz zusammenhängt, was den Zustand ihres Entstehens betrifft, und es unmöglich ist, einen Zusammenhang desselben mit dem Nichtexistierenden, in Beziehung auf das Fortbestehen seiner Nichtexistenz, anzunehmen, und dass Wissen und Vernunft und sein Vernunft-, Vernünftig- und durch die Vernunft-Erkanntsein ein und dieselbe Sache ist; so hat (wohl) Jbn 'Abbâd gesagt: es wird nicht behauptet, dass er sich selbst wisse, denn das würde zur Trennung des Wissenden und Gewussten führen, und dass er nicht das, was er nicht ist, wisse, denn das würde dazu führen, dass sein Wissen von dem, was er nicht ist, herkomme, um da zu sein!“ Die soweit angeführten Stellen aus Al Jaunâni und Mu'ammar zeigen grosse Aehnlichkeit. In beiden Zitaten sind Wissen oder Denken und Sein, — ganz im Sinne platonischer Begriffsbildung — Begriffe korrelater Geltung. Besonders klar tritt dies bei Mu'ammar hervor: Er ist wissend, insofern er schaffend ist, schaffend, insofern er wissend ist. Von einer denkfreien oder denkfremden Position der Gottheit kann also keine Rede sein. Wo aber Denken und Sein eine derartige Korrelation eingehen, da kann der göttliche Nus keine Hypostase sinnenfreier Denkrelationen bilden, wie bei Aristoteles, sondern er bildet nichts anderes als die κοινωνία τῶν ἰδέων, den Inbegriff der Bewusstseinsfunktionen. Diese Korrelation sucht man bei Aristoteles vergebens, — schon die Ewigkeit der denkfremden Materie spricht dagegen. Auf alle Fälle wird man deshalb die plotinische Identität zwischen Denken und Sein niemals mit der aristotelischen verwechseln dürfen. (Horovitz a. a. O. will

die zuletzt mitgeteilte Ansicht Mu'ammars nicht mehr für rein plotinisch halten. Die ursprünglichere Ansicht Mu'ammars werde vorher mitgeteilt; sie ginge dahin, „dass man Gott nicht ein Wissen seiner selbst zuschreiben könne, weil dies dazu führen würde, dass das Wissende und Gewusste Eines sei, und dass es ebenso absurd sei, dass er die Dinge ausser sich wisse.“ (Bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker S. 70, mitgeteilt im Namen des Dsch'afar ibn 'Harb). Horovitz bemerkt weiter: „Dasselbe wird von Mu'ammar (Mewakif, ed. Soerensen pag. 341) berichtet. Dass diese Ansicht, wie auch die Begründung streng Plotinisch ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden, und es ist bloss bemerkenswert, dass wir bei Muammar die Lehre Plotins noch in ihrer ganzen ursprünglichen Form antreffen, was später nicht mehr der Fall ist. So wenig wurde diese Lehre später verstanden, dass Sahr. die Richtigkeit der Ueberlieferung anzweifelt mit dem Bemerken, es sei nicht denkbar, dass ein Vernünftiger dergleichen behaupten könne, worauf er dann die angebliche Ansicht Mu'ammars durch die Behauptung der Philosophen von der Einheit des Denkenden und Gedachten zu widerlegen sucht.“ Dem sonst so gründlichen Gelehrten scheint hier ein Missverständnis unterlaufen zu sein. Nicht deshalb wird von Schahrastani die Lehre Ibn Harbs bekämpft, weil sie nicht mehr verstanden wurde, sondern weil sie, wie Schahrastâni weiter hinzufügt, tatsächlich nicht plotinisch ist. Gerade weil nach Plotins Anschauung bei Gott Denkendes und Gewusstes identisch ist, weil er nach derselben Anschauung die Dinge ausser sich (a priori, nicht a posteriori) wissen muss, gerade deshalb durfte dieses Theorem nicht als Beweismaterial gegen das göttliche „Wissen seiner selbst“ verwendet werden. Und wenn dies nach Ibn Harbs Mitteilung dennoch geschieht, so musste entschieden eine derartige Konjekturalkritik eintreten, wie sie von den erwähnten Philosophen versucht worden ist). Auf die Anschauung der Mu'ammarija scheint auch Saadjah anzuspielen, denn er führt in seinem الامانات والاعتقادات (ed. Landauer S. 154) folgendes aus: وهو ان قائل هذا ليس معه دليل على ان علم الخالق بالاشياء هو سبب كونها

Auch Murtada nimmt auf diese Anschauung Bezug, wenn er im Sinne der liberalen Theologen schreibt (vergl. Horten, die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam S. 125, Anm. 1). „ . . . Gott wollte es, bedeutet: er befahl es, oder tat es, indem er es erkannte." Besonders ausführlich finden wir diese Theorien bei Al-Batlajûsi, Pforte 6, vertreten. (ed. Kaufmann S. 45 ff): ומפני שהיה הבורא ית׳ הוא הנמצא המציאות האמתי והיה מציאות זולתו נמצא ממציאותו ונמשך אחריו ואין במציאות אלא הוא וברואיו היה הנמצא בפנים אלו כאלו הוא נמצא אחד והידוע כאלו הוא ידוע אחד והיה כאשר ידע עצמו ידע כל מציאות נמשך למציאותו . . . ומפני שהיה הבורא ית׳ הוא תכלית השלמות היה בלתי צריך שישכיל זולתו והיה כאשר השכיל עצמו כבר השכיל זולתו . . . וכאשר היה מן השקר שיתואר בידיעתו דבר נוסף על עצמותו היה עצמותו הוא הידיעה בעינה ואחר שלא יכשר שיתואר שיהיה צריך אל זולתו אבל כל דבר צריך אליו התאמת שהיודע והמדע והידוע דבר אחד בהפך מה שנשכילהו בנפשותינו ואחר שהתקיים זה בראיות אשר הם ראיות לו הנה כאשר ידע עצמו הנה כבר ידע כל דבר . . . וכאשר היה אצלם שכל נפשט מן החומר לא יעלם ממנו דבר כי המונע מהשגת הדברים אמנם הוא החומר ומזה אמרם שהמשכיל והשכל והמושכל ממנו דבר אחד וכן היודע והמדע והידוע דבר אחד ועצמותו אצלם שכל ומדע ואיך ידומה על מי שעצמותו מדע ושכל שהוא יעלם ממנו דבר ומזה אמרם כי הכוונה בידיעת הקרוב מן האל בתארים ואמרם בגדר הפילוסופים כי ענינם ההתדמות לאלהים ית׳ בשיעור יכולת האדם הנה התאמת בזה שהוא ית׳ היודע במוחלט ושידיעתו היא הידיעה במוחלט ומזה מאמר אפלטון בספר טימאוס כשדבר בעולמים העליונים וזכר גדולתם אחר כן אמר וזה אינו לנו בעולמינו זה אבל אלו נעלה בעולמים העליונים . . . עד שנגיע בעולם השכלים אשר לא יעלם ממנו נעלם ולא יסתר ממנו צורה וממנו הצורות ואינו בזמן ולא במקום ולא תנועה ולא איכות ולא היולי. (Der Text bedarf an vielen Stellen noch einer besonderen Untersuchung). Schon ein oberflächlicher Blick auf diese Asführungen lässt erkennen, dass hier jenem Platonismus das Wort geredet wird, der uns bei Plotin begegnet. Hier wie dort wird durch das Denken das Sein gesetzt (s. Ennead. V, 1, 7). γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι. Besonders nach Ennead. V, 9, 5. Εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει, εἴ τι νοεῖ, παρ᾽ αὑτοῦ νοεῖ, καὶ εἴ τι ἔχει, παρ᾽ αὑτοῦ ἔχει. εἰ δὲ παρ᾽ αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ, αυτός ἐστιν ἃ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία ἀυτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αὖ . . . τί οὖν ἐνεργεῖ καὶ τί νοεῖ, ἵνα ἐκεῖνα αὐτὸν ἃ νοεῖ θώμεθα; ἢ δῆλον, ὅτι νοῦς ὢν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν. Vergl. auch Falter a. a. O. S. 69 ff.). Was aber be-

sonders hervorgehoben werden muss, ist die Tatsache, dass hier das Abstraktiv — שכל — عقل durch die verbale Bezeichnung — מדע — علم — näher charakterisiert wird. In dieser Divergenz der Charakteristik tritt der prinzipielle Unterschied zwischen Plato und Aristoteles hervor: Bei Plotin bezw. Plato bedeutet die Identität zwischen Geist und Perzipiertem nicht ein Sein, sondern — gemäss dem verbalen Charakter des Denkens — einen Prozess, eine Aufgabe, ein ewiges Sollen, bei Aristoteles jedoch eine Gegebenheit, die in einzelne, definitiv abgeschlossene Akte zerfällt. Diese Auflösung der Perzeption in Einzelakte rechtfertigt sich bei Aristoteles durch die Reflexion auf den Substanzcharakter des Einzeldinges, dessen logisches Korrelat der Begriff bildet. Bei Aristoteles ist deshalb das „Intellektuierte" in einem gewissen Sinne die Ursache des Intelligibelen, ja sogar des Intelligierenden, bei Plato aber ist es gerade umgekehrt: Das Intellektuierte ist das Erzeugnis des Intelligierenden, nicht des psychologisch bestimmten Einzelsubjekts, sondern der logisch begründeten Einheit des Bewusstseins, der Idee. Bei Aristoteles muss deshalb der göttliche Nus als Vertreter jener Einheit zwischen intelligens, intellectus, intelligibele eine makroskopische Erweiterung des Einzelsubjekts sein, bei Plato der Inbegriff aller logischen Funktionen. Dieser prinzipielle Unterschied spricht sich mit aller Klarheit in einem Satze aus, den wir deshalb bei Aristoteles nirgends finden, der nur auf Umwegen erschlossen werden kann: Weil Gott Alles weiss, deshalb ist er Begründer des Seins, das Denken setzt das Sein. Das Emanationsproblem konnte deshalb nur platonischem Boden erwachsen, es bedeutet stets eine Superiorität des Noetischen gegenüber dem Physischen.

Gleichwohl kann die Emanation nicht mit dem Platonismus identifiziert werden. Freilich ist ihr Denken gleich Sein, aber nicht im Sinne Platos, sondern im Sinne des Parmenides: Das Zwischenglied der Erkenntnis der Wissenschaft ist ausgeschaltet; dann aber tritt an Stelle des Idealismus der Panpsychismus, der allerdings mit dem Pantheismus nicht direkt identifiziert werden darf. Diese Aus-

schaltung der Erkenntnis muss aber für alle Philosophen eintreten, die an der aristotelischen Interpretation der platonischen Idee ihre Orientierung fanden. Die Idee ist dann wirklich nichts anderes als eine von der Seinsfülle des Einzeldings entleerte Abstraktion, die in dem Einzelding ihre substantiale Ursache erblicken muss. Und wenn nun dennoch diese psychologisch fundierte „Idee“ die Ursache der Seinsfülle bilden soll, so kann sie dies nur durch metaphysische Konstruktionen erreichen.

Indessen lässt sich noch ein Ausweg finden, der sicher dem nüchternen Rationalismus des Aristoteles weit mehr entspricht, als jene pantheistische Spielerei der Neuplatoniker und Neupythagoräer.

Aristoteles ist der Philosoph des Begriffs, nicht in dem Sinne einer richtigen philosophischen Begründung, wohl aber in seiner Ueberwertung dieses logischen Gebildes. Was ist aber der Begriff? Er gehört in die kritische Kategorie des Zweckes (vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis 295, 302 ff., 504). Dann aber ist auch das Einzelding nur ein Zweckgebilde, und die letzte Abstraktion aller Zweckgebilde ist als oberster Zweck das Gute schlechthin, während die Fülle des Seins eine abgestufte Folge von Zweckerscheinungen bildet, deren unterste Basis, d. h. die unendliche Vielheit der Einzeldinge, im umgekehrten Wertverhältnisse zur obersten Spitze, dem Nus, steht. Nun erfolgt aber die Bildung der Einzeldinge durch die Vermischung des Nus mit der Materie. Dann kann auch die letzte teleologische Einheit nur durch die gänzliche Ausschaltung der Materie erreicht werden: Der Nus ist „jenseits des Seins,“ und der homo noumenon bedeutet den Ausschluss des homo phaenomenon. Was ist dann aber der Sinn jener aristotelischen Formel von der Identität des Denkenden, des Intelligibelen und des Intellektuierten? Man könnte vielleicht an Plato denken, nach welchem in der fraglichen Identität die völlige Auflösung des psychologischen Denkens in transzendentales zu erblicken wäre. Gegen diese Vermutung lässt sich einwenden, dass der Nus für Aristoteles keineswegs den Inbegriff der Ideen, die Einheit der wissenschaftlichen Methoden bedeutet, dass er vielmehr im günstigsten Sinne nur die Spontaneität des teleo-

logischen Denkens gegenüber dem passiven Charakter der Sinnlichkeit vertreten soll. Demnach würde die erwähnte Identität nichts anderes besagen, als dass bei dem göttlichen Intellekte jener Abstraktionsprozess, kraft dessen aus jedem Einzelding das es konstituierende Zweckmotiv gewonnen wird, überflüssig ist, da ja der Nus den einheitlichen Vollbesitz aller Intelligibilia darstellt. Wichtig aber bleibt die andere Frage: Perzipiert der Nus auch die Intelligibilia als „intellektuierte" Einzelintelligibilia? Offenbar kann er dies nur, wenn die Individualisierung des obersten Zweckes in die Einzelintelligibilia sein ureigenstes Werk ist, müsste doch sein aktiver Charakter hinfällig werden, wenn die Zerstückelung der Intelligibilia in Einzelintelligibilia von einer aussernoetischen Instanz bedingt wäre, die den obersten Zweck in Einzelzwecke spaltet. So taucht wiederum das alte Problem auf: Wie entsteht aus der Einheit die Vielheit? Die Lösung ist jedoch für Aristoteles nach seiner Identitätsteorie insofern einfach, als offenbar für den göttlichen Intellekt das psychologische Problem des Einzeldings nicht existiert, da das Einzelne nur eine Funktion der Materie ist, die dank ihrer Attributenleere zu einem inhaltsarmen Begriff für Aristoteles herabsinkt. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass jene Relation, nach welcher das Einzelding die Substanz ist, für das noetische Identitätsproblem nicht weiter in Betracht kommt.

Auf alle Fälle ergibt sich aber auch aus dieser Interpretation der noetischen Identität die Verschiedenheit zwischen Plato und Aristoteles. Für Plato ist auch die Materie ein Denkprinzip, und deshalb kann jene Vereinigung zwischen psychologischem Einzelding und der obersten Idee nur eine Aufgabe, niemals eine Wirklichkeit bedeuten, nur die Methode darf das Gemeinsame aller Denkrichtungen sein. Für Aristoteles ist diese Vereinigung gegeben, weil ihr die Sonderung zwischen Psychologie und Logik nicht voraufgeht. Und dennoch muss auch in dieser Auffassung ein gut Teil platonischer Denkart anerkannt werden. Gewiss ist es unplatonisch, das Sinnliche des Denkprozesses auszuschalten. Aber immerhin bildet das Denken, wenn auch nur das teleologische, eine Priorität

gegenber dem Sinnlichen und verhindert die Bildung jener pantheistischen Identität: Denken ist gleich Ausdehnung.

Immerhin darf auch bei dieser Interpretation der aristotelischen Nusidentität nicht übersehen werden, dass Aristoteles den Unterschied zwischen formaler und ethischer Zweckmässigkeit preisgibt, ein Verfahren, das sehr stark an den Pantheismus erinnert. Wird doch auch hier einerseits der Mensch ebenso sehr zu einem biologischen Substrate degradiert, wie andererseits das biologische Gebilde zu einem ethischen Subjekte erhoben wird. Und die auch an anderer Stelle bereits konstatierte Materialisierung und Empirisierung der Teleologie, oder genauer, der ethischen Teleologie bedingt eine Ausschaltung der Kausalität, damit aber auch der Logik als der Grundlage des Seins, nicht zuletzt des ethischen Seins. (Vergl. meine Abhandlung: „Die philosophische Begründung des Judentums“ in Cohens Festschrift Judaica“ S. 75ff.). Noch bedenklicher aber wird diese Identitätsphilosophie, wenn sie nicht nur von Gott, sondern auch von dem Menschen gelten, wenn sie mithin nicht nur eine metaphysische, sondern auch eine psychologische Realität involvieren soll. Dass dann im Sinne der averroistischen Konjunktion jeder Einzelne prinzipiell zur Gottheit erhoben wird, darf kaum bezweifelt werden. (S. Steinscheider, H. U. Teil I S. 189, Munk, Mél. 448, dazu Steinschneider a. a. O. S. 191 Anm. 610, Alfarâbi, S. 93ff.) Wir können es deshalb verstehen, dass Abraham ibn Esra mit aller Entschiedenheit gegen Maimonides Front macht, der die erwähnte Identitätstheorie auch auf den Menschen angewandt wissen will. (Vergl. Mischne Torah, ed. Leipzig, S. 3ff., More I, 68, Guide, S. 301 ff.; dazu Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I S. 206, wo Schemtobs Polemik gegen diese Identität bei Maimonides erwähnt ist). Ueber diesen Streit selbst berichtet Palquera a. a. O. S. 35, Senior Sachs im כרם חמד, Bd. 8, S. 201. Indessen ist die Aufregung gegen Maimonides, wie dies auch später Abr. ibn Esra einzusehen schien, nicht ganz berechtigt. Für Maimonides ist diese Identität bei Gott a priori (vergl. Senior Sachs z. St.), bei dem Menschen a posteriori. Bei Gott folgt sie aus seinem Wesen, aus seinem Begriffe, bei dem Menschen aber

wird sie von aussen, d. h. durch den Prozess der Erfahrung gewonnen. Da aber dieser Prozess nicht kontinuierlich wirkt (השכל הפועל לפעמים יהיה לו מונע ולא יפעל), so ist die noetische Identität aus dem Bereiche des ewigen Seins eliminiert, um den Charakter eines Sollens, einer Aufgabe zu erhalten. Demnach spricht sich in der noetischen Identität des Menschen die Parole aus: Verwandle ständig jedes psychische Einzelfaktum in den ihm konformen teleologischen Begriff zurück und setze das Ergebnis mit der sich über der formalen Zweckmässigkeit erhebenden ethischen Wertfolge so lange in Beziehung, bis die letzte ethische Einheit erreicht ist. Damit ist aber aus der noetischen Identität des Menschen eine Maxime entstanden, die sich in ihrer praktischen Bedeutung für den Erkenntnisprozess nur insofern von der idealischen Richtung unterscheidet, als in dieser die teleologische Wertung in die kausale einmündet, während sie bei Aristoteles und seinen Schülern in die ethische umbiegt. Freilich ist es gerade Kant, der durch seinen „Primat der praktischen Vernunft" die Ethik über die Logik stellt, aber diese Superiorität der Ethik tritt erst dann in Kraft, wenn die Resorption der formalen Zweckmässigkeit in die kausale Ordnung restlos gelungen ist. Da aber diese Reduktion schon deshalb nie völlig geleistet werden kann, weil die kritische Kategorie des Zweckes den gleichen unendlichen Ursprungscharakter trägt wie die naive Kategorie der Kausalität, weil also beide Kategorien den Wert unendlicher Aufgaben prästieren, so kann jene Resorption der Kausalität durch die Ethik niemals endgiltig vollzogen werden, sie bleibt Aufgabe und immerdar Aufgabe: Gott allein ist vollkommen, d. h. dem Menschen ist jene Vollkommenheit versagt, die Verwirklichung besteht nur in der Annäherung. Von diesem Gesichtspunkte aus bildet der Protest des Gersonides gegen die averroistische coniunctio intellectus eine Reaktion platonischen Geistes gegen pantheistische Tendenzen. Und nicht minder muss auch seine Begründung der Unsterblichkeit mit dem Hinweise auf die unausführbare Erledigung des unendlichen Erfahrungsprozesses in der sublunarischen Welt als ein Zeichen idealistischer Denkart gewertet werden. Ganz anders aber verfährt Maimonides.

Zwar hat auch er von der Unmöglichkeit einer a priori zu erfüllenden restlosen Identität zwischen psychischer Erfahrung und metaphysischem Sein gesprochen. Zwar vindiziert auch er nur Gott allein die Vollkommenheit, während für den Menschen nur die ewige „Annäherung“, die Selbstvervollkommnung השתלמית Geltung hat. (Vergl. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 118 ff.) Und dennoch finden wir bei ihm in einem Punkte eine solche Verwandtschaft mit der averroistischen Konjunktion, dass wir von Schmölders Mitteilung (Essai, 135, Anm. 1) gar nicht überrascht sind: „Maimonide . . . fidèle disciple d'Aboû Roshd“. (Vergl. dagegen Munk im Journal asiatique 1842, S. 31 Anm., ferner Dictionnaire des sciences philosophiques, Bd. 4, S., 21 ff., dazu Prantl, Gesch. der Logik Bd. 2, S. 394, Anm. 406. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 49. Anm. 35, S. 50. Anm. Günsz a. a. O. S. 27). Die Tatsache, dass für Maimonides jene erwähnte Identität zwischen intelligens, intellectus und intelligibele auch bei dem Menschen möglich ist, bildet das genaue Pendant zu der averroistischen Konjunktion, die sich gerade auf diese Identität beruft. (Vergl. destruct. destruct. fol. 23 ff.). Dagegen besagt die Beschränkung dieser Identität auf das a posteriori gar nichts, da ja gerade die coniunctio intellectus diese Identität als einen Prozess a posteriori betont. Bestätigt wird diese Uebereinstimmung mit Averroes durch des Maimonides Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Nach dem More, I, 70 und Jesode ha-Tora IV, 8 und 9 fällt der hylische Intellekt der Vergänglichkeit anheim, nach More, III, 8 bleiben jedoch die „Artformen“ — צורות מינות — ewig bestehen. Nach More II, 27 wird indes nur den Seelen der Elitemenschen (vergl. Munk, guide, I S. 328, Anm. 4 und II, S. 205, Anm. 2), die Unsterblichkeit zugebilligt. Da nun die „Artformen“ d. h. die Intelligibilia, die Substanz des erworbenen Intellekts שכל הנקנה bilden (vergl. Munk z. St., ferner Scheyer a. a. O. S. 30 ff., besonders S. 55 ff., S. 66 ff.), so ergibt sich der Schluss: Der שכל הנקנה als die Totalität aller Intelligibilia ist gleich der Seele der Elitemenschen. Also sind die Elitemenschen, und nur die Elitemenschen, unsterblich, weil offenbar die von ihnen erworbenen Intelligibilia dank ihrer Totalität eine Identität mit dem שכל הפועל dem

aktiven Intellekte eingehen —. Indessen sagt Maimonides dies nicht ausdrücklich, und es müssen deshalb innere und äussere Beweisinstanzen ermittelt werden. Zunächst die inneren: Gesetzt, der Schluss auf die Identität wäre verfrüht: Unzweifelhaft könnte dann der Unterschied zwischen dem „erworbenen“ Intellekte des Elitemenschen und dem eines Durchschnittsmenschen nur ein gradueller sein. Wo aber beginnt dann die Reife für die Unsterblichkeit, und wo hört sie auf? Diese Frage ist von so prinzipieller Bedeutung, dass sie Maimonides unbedingt gestellt haben müsste, wenn er bei dem Elitemenschen nicht an den Erwerb aller Intelligibilia gedacht hätte. Um so eher konnte er daran denken, als er ja die noetische Identität bei dem Menschen bereits im Sinne des Averroes als möglich und wirklich zugegeben hatte. Wenn nun Maimonides trotzdem auf diese Frage nicht näher eingeht, so liegt die Erklärung nur darin, dass er die prinzipielle Möglichkeit der coniunctio bei dem Elitemenschen angesichts der unendlichen Totalität ihrer Intelligibilia nicht bestreitet. Noch wichtiger als diese innere Beweisinstanz, ist die äussere literarische. Betrachten wir die in erster Reihe für unsere Frage massgebenden Abhandlungen des Averroes über die Konjunktion des aktiven Intellekts mit dem Menschen, so fallen uns folgende Uebereinstimmungen mit Maimonides auf: Die Frage der coniunctio hängt für Averroes aufs engste mit dem Probleme zusammen, ob das Entstandene ewig sein kann (vergl. Steinschneider, Alfarâbi S. 99ff., 108. Hercz, a. a. O. S. 27 und Anm. 40 und S. 35) — eine Ansicht, die bekanntlich von Alfarâbi bestritten wird. Um jedoch die Richtigkeit dieser Meinung zu beweisen, beruft sich Averroes a. a. O. auf die bekannte Identität zwischen rezipierendem, separatem Intellekte und dem Intelligibelen. Er bezieht sich ferner auf den von Aristoteles (Metaphys. IX, 8) stabilierten Satz: τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Er beruft sich endlich auf Alexander von Aphrodisias a. a. O. (S. 175 b): „Et intellectus qui est in potentia, quum fuerit completus aut augmentatus, tunc intelligent agentem, quum quemadmodum potentia ambulandi, quam homo habet in nativitate, venit ad actum post tempus, quando perficitur illud, per quod fit ambulatio, ita intellectus,

quum fuerit perfectus, intelliget ea, quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens.“ Auf Grund dieser Voraussetzungen gelangt dann Averroes zu dem Schlusse, dass zwar nicht die gesamte Menschheit, aber doch eine bestimmte Menschenklasse (S. 39 a. a. O.) den separaten Intellekt genau betrachten kann, während er S. 44 ff. diese Fähigkeit für bestimmte Genossenschaften reserviert. In der zweiten Abhandlung S. 53 führt Averroes aus: „demzufolge ist es aber zulässig anzunehmen, dass es in Wahrheit einen Teil der Menschen gibt, der notwendigerweise diesen Intellekt beschauen kann, und zwar sind es diejenigen Menschen, die sich durch spekulative Wissenschaften vervollkommnet haben (אשר השלימו בחכמות העיוניות) . . .“ Vergl. auch die dritte Abhandlung S. 62 ff.)

Vergleichen wir hiermit die Ausführungen des Maimonides, so stossen wir auf folgende Uebereinstimmungen. In Guide I, Seite 311 führt er aus: „Il est clair aussi que, si l'on dit que l'intelligent et l'intelligibile ne forment q'un en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais à tout intellect . . . (فقط بل فى حق كل عقل وفينا ايضا العاقل والعقل والمعقول شى واحد متى كان لنا عقل بالفعل) mais ce n'est que par intervalles que nous passons de la puissance à l'acte . . .“ (Vergl. S. 328 dazu Anm. 4). Auf S. 20 verwendet er in der 23. Proposition das oben erwähnte Zitat des Aristoteles: „Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte“ (vergl. Anm. 3). Im Kapitel 27 (S. 205 ff.) fügt er direkt der Frage, ob die erschaffene Welt ewig sein könne, die Behauptung an: „De même les âmes des hommes d'élite, selon notre opinion, bien que créées, ne cessent jamais d'exister.“ Hierbei ist besonders charakteristisch die averroistische Identität zwischen Begreifen und Existieren. (Dazu vergleiche auch Mischna Torah, S. 8: וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עמהן . . . כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה. ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה, שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל).

Diese letzte Bemerkung könnte nun insofern befremden, als die Perzeption der Gottheit erst nach dem Tode möglich ist. Man hat jedoch hierbei zu berücksichtigen, dass sie prin-

zipiell schon vor dem Tode möglich war, dass sie nach dem Tode erst vervollständigt wird. Auch so wäre eine Identität mit der Gottheit — wenn auch auf mythologischem Umwege — möglich. Indessen muss man bedenken, dass weder Averroes noch Maimonides den aktiven Intellekt mit der Gottheit identifizieren; vielmehr stellt er bei beiden Denkern ceteris paribus (s. Scheyer, S. 81 ff.) ein Emanationserzeugnis dar. (Vergl. Hercz a. a. O. S. XIV, Scheyer a. a. O. S. 32). Beide Denker lehnen also die Identität zwischen aktivem Intellekt und der Gottheit ab, obgleich sie ihr philosophischer Gewährsmann, Alexander von Aphrodisias, annimmt (Vergl. Scheyer, S. 87, Anm. 43). Vergleiche auch die folgende Stelle: כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה, והשיגה הדעות הנפרדות . . .

Ueberblicken wir nun die erwähnten Uebereinstimmungen zwischen Averroes und Maimonides, so kann kein Zweifel herrschen, dass beide die coniunctio intellectus lehren. (Gegen diese Schlussfolgerung kann Weils Argumentation (a. a. O. S. 50, Anm. 1) nicht weiter ins Gewicht fallen. (Vergl. Cusari, ed. Cassel S. 25, Anm. 4. Ferner Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 10, Anm. 2.) Schwierig bleibt es nur, die Priorität festzustellen, da beide als Zeitgenossen von dem Streben beseelt waren, die Religion mit der zeitgenössischen arabischen Philosophie einerseits und mit Alexander von Aphrodisias andererseits in Einklang zu bringen. Jedenfalls ist die Möglichkeit einer Beeinflussung des Averroes durch Maimonides nicht a limine von der Hand zu weisen und dies um so weniger, als die sogenannte Unsterblichkeitslehre des Maimonides mit der landläufigen Auffassung dieses Problems gar nichts gemein hat. Wahrscheinlich ist jedoch, dass für beide Denker die arabische Form der Emanationstheorie bestimmenden Einfluss gewann. Sowohl Averroes als auch Maimonides sehen in dem intellectus agens den Formgeber, der die eigentliche Loslösung der Formen von der Materie vollzieht. Dabei verschlägt es gar nichts, ob ich den Mond aus dem aktiven Intellekt emanieren lasse — wie Averroes in Metaphysik, ed. Horten S. 194 u. v. a. St. annimmt —, oder den aktiven

Intellekt als „eine von dem Beweger des Mondes verschiedene und von demselben emanierende Intelligenz" ansehe, wie dies bei Maimonides II, 4 geschieht. Unbedingt musste bei einer derartigen Funktion des aktiven Intellekts die noetische Identität auch beim Menschen zum Durchbruch kommen, da dem göttlichen Formgeber keine Instanz Paroli zu bieten vermag. Dass freilich bei der konsequenten Durchführung dieses Panpsychismus die Willensfreiheit beseitigt wird, bedarf keiner Begründung. Diese Schwierigkeit hat auch am allerletzten Maimonides übersehen. Die Lösung freilich, die er More II, 4, I, 55 bietet, vermag ebensowenig zu befriedigen, wie die Scheyers, S. 85 ff. Vergleiche besonders Guide II, S. 51 ff. ferner S. 57, dazu Anm. 3, Guide 1, S. 37, Anm. 1; Mélanges, 332, 448 u. a. St. Fragen wir nun, welcher Vertreter der Emanationstheorie auf die beiden genannten Denker den grössten Einfluss gewann, so kann dies kein anderer als Avicenna sein. (Vergl. Munk, Journal Asiatique 1842, S. 31, Anm. 1: „R. Joseph Caspi . . . fait l'observation suivante: המורה ז"ל לא ראה דברי אבן רשד כי היו בזמן אחד זה במצרים וזה באנדלוס ומה שיזכור המורה הוא מאבן סינא."

Siehe dagegen Neumark, a. a. O. S. 287, Anm. 1. Freilich gab es schon längst vor Avicenna Anhänger dieser Theorie unter den arabischen Philosophen. Erwähnenswert sind nach dieser Richtung die „Lauteren Brüder" (vgl. hinzu: Dieterici, die Logik und Psychologie der Araber, Vorwort, S. VII, S. 26 ff, S. 83; Anthropologie der Araber, S. 64 ff, S. 99 ff; die Lehre von der Weltseele, S. 24 ff, 38 ff; Naturanschauung der Araber, S. 7), ferner Al Kindi (vgl. Flügel, Z. D. M. G. Bd. I, S. 7), Munk, Mélanges, S. 341. T. J. de Boer in Steins Archiv, XIII, S. 153 ff und Geschichte der Philosophie im Islam, S. 92; Alfarâbi, Ringsteine, ed. Horten, S. 37, Staatsleitung, ed. Brönnle, S. 7; fontes quaestionum bei Schmölders, documenta, S. 43 ff, philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici (Uebers.) S. 72 und 92 ff. ספר השכל והמושכלות, ed. Rosenstein, S. 5 ff, ספר ההתחלות, ed, Philipowski, S. 23. Wichtig sind besonders folgende Stellen aus fontes (Dieterici, S. 58 ff):

(c. 5) وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الاشياء الثلثة كلها فيه واحد... (c. 6) وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبانه مبداء لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذن علمه علّة لوجود الشيء الذي يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني وهو علّة لوجود جميع الاشياء وبمعنى انه يعطيها الوجود الابدي.. (c. 7) واول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل في المبدع الاول الكثيرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول . . . (c. 10) وكل واحد من العقول علم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه.

Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, dass für A l f a r â b i das Gute als oberster Zweck auch oberste Ursache ist, während er an anderen Stellen Gott nur als oberste Ursache gelten lassen will. Dieser Widerspruch, auf welchen schon Averroes hinwies (vergl. H e r c z a. a. O. G e r s o n b e n S a l o m o a. a. O. S. 82 b, S t e i n s c h n e i d e r, Alfarâbi S. 99, A h r o n b e n E l i a S. 190), muss als unbestreitbare Tatsache hingenommen werden. Er bildet aber doch das erste Zeichen einer Auflehnung gegen den Aristotelismus. (Vergl. S t e i n s c h n e i d e r, Alfarabi, S. 5). Bei A v i c e n n a findet der Neuplatonismus eine noch grössere Berücksichtigung als bei A l f a r â b i: Das k a u s a l e Motiv wird von dem t e l e o l o g i s c h e n gänzlich verschlungen. Schon in seinem Jugendwerke (vergl. L a n d a u e r, a. a. O. S. 336), kommt der ganze Emanationsapparat zur Geltung. (Vergl. unsere Ausführungen S. 87 ff.). Grosse Uebereinstimmung mit den Ansichten Alfarâbis begegnet uns namentlich in dem كتاب النجاة S. 75 ff. (فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية) wo besonders ein Satz auf S. 76 hervorgehoben werden soll:

وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتتبع لوجوده لا ان وجوده لا جل وجود شي اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض

عنه كل وجود فيضنا مباينا لذاته ولان كون ما يكون من الاول انما هو
على سبيل اللزوم اذا صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول
الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى
مدة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشى اخر.
Dazu vergleiche Schahrastâni 380—88, Haarbrücker, S. 261—373, ferner Guide S. 51 ff., besonders Anm. 4.

Viel wichtiger als diese Uebereinstimmung mit Alfarâbi sind Avicennas Ausführungen über die Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven. Es kann kaum bezweifelt werden, dass wir in dieser Ansicht die gemeinsame Quelle für die entsprechenden Ansichten bei Averroes (Vgl. besonders Horten, Metaphysik des Averroes, S. 185 ff.) und Maimonides zu erblicken haben. Zwar begegnet uns in dem Buche: le livre des theorèmes et des avertissements, ed. Forget, Leyden 1892, eine Ansicht Avicennas, die eher das Gegenteil zu besagen scheint: „(S. 179) ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا فانما يعقل ذلك الشى باتصالها بالعقل الفعل...
und Carra de Vaux a. a. O. S. 223, glaubte tatsächlich, aus solchen Stellen die Ablehnung der Konjunktion bei Avicenna deduzieren zu müssen. Indessen will bei Avicenna eine solche Stelle ebensowenig bedeuten wie bei Alfarâbi, der auf der einen Seite die ganze Theorie von der Unitas intellectus als eitles „Altweibergeschwätz“ bezeichnet, während er in seiner Lehre von dem Intellekte (ed. Dieterici, S. 72) die Möglichkeit einer solchen Vereinigung direkt behauptet. Vollends bei Avicenna, dessen „aristotelische Enzyklopädie neben seinen mystischen Schriften ganz unvermittelt steht“ (Goldziher), kann ein derartiges „philosophisches Doppelspiel“ gar nicht weiter befremden. Schon in der Psychologie, ed. Landauer findet sich S. 364 folgende Stelle: وقد تستعدّ القوّة النطقيّه فى
بعض النفس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلّى بما ينزّهها عن الفزع
عند التعرّف الى القياس والرّوية نل يكفيها مؤونتها بالالهام والوحي

وتسمّى خاصيّتها هذه تقديسا وتسمّى بحسبه روحا مقدّسا ولن يحظى بهذه المرتبة الّا الانبيآء والرسل عليهم السلام والصلوة.
Noch ausführlicher aber ist die Stelle bei Schahrastâni, S. 428 (Haarbrücker, S. 331): واما الخامس فالمعجزات والكرامات قال خصائص المعجزات والكرامات ثلث خاصّية فى قوة النفس وجوهرها ليؤثر فى هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة وذلك ان الهيولى منقاده لتاثير النفوس الشريفة المفرقة مطيعة لقواها السارية فى العالم وقد تبلغ نفس انفسانية (siehe hierzu Haarbrücker, (S. 432, Anm.) فى الشرف الى حدّ يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها وتقوى على ما قويت هى فتزيل جبلاً عن مكانه وتذيب جوهراً فيستحيل ماء ويجمد جسماً سائلاً فيستحيل حجراً ونسبة هذه النفس الى تلك النفوس كنسبة السراج الى الشمس وكما ان الشمس تؤثر فى الاشياء تسخيناً بالاضاءة كذلك السراج يوثر بقدره... والخاصيَة الثانية ان تصفوا النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّل حتى يفيض عليها العلوم فانا قد ذكرن حال القوة القدسية التى تحصل لبعض النفوس حتى تستغنى فى اكثر احواله عن التفكّر والتعلّم والشريف البالغ منه يكاد زيتها يضئ ولولم تمسسه نار نور على نور..

Zum Ganzen vergleiche auch Mehren, La philosophie D' Avicenne, Lauvain, 1882, S. 31 ff; dazu Goldziher, die islamische und die jüdische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 2. Aufl.) S. 319 und 334. Dass übrigens auch Ibn Bâddscha († 1138) nicht ohne Einfluss auf die Ausbildung und Verbreitung der coniunctio war, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. (Vergl. Munk, a. a. O. Mélanges, S. 386, 388, 403, 410 ff, Guide I, 434, Anm. 4. Renan, S. 140 ff, Goldziher, a. a. O. S. 325. Ueber die Verbreitung des اتصال bei den Juden vergl. auch Steinschneider, die Arabische Literatur der Juden, Vorwort, S. 8).

Auch Ghazâli († 1111), der Bekämpfer der Philosophen, huldigte, wie schon mehrfach erwiesen wurde, der Emanations-

theorie und den in ihr beschlossenen philosophischen Konsequenzen. (Vergl. besonders Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 338 ff, Malter, a. a. O. S. X ff; massgebend für beide Forscher ist Narbonis Zeugnis in seinem Kommentare zu den כוונות, msc. Berlin, 521, fol. 4; vergl. auch Malter, a. a. O. S. 19, Anm. 34; dazu Schmölders, Essai, S. 235 ff., documenta, S. 93; Munk, Mélanges, S. 370: „On s'est étonné avec raison de voir Al-Gazâli reproduire fidèlement la doctrine des philosophes qu'il attaque avec tant d'ardeur dans sa Destruction.") Es erübrigt sich noch, auf den geschichtlichen Ursprung des Emanationsproblems in seiner arabisch-jüdischen Form näher einzugehen. Ausführlich behandeln diese Frage Goldziher, a. a. O. S. 308 ff, 310, 316, 331 ff, Haneberg, a. a. O., Guttmann, Die Religionsphilosophie Gabirols, S. 160, Anm. 3, Ibn Dauds, S. 142 ff, Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, S. 72 ff, 77 ff, 152, Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 12, Horovitz, a. a. O. S, 84 ff, T. J. de Boer a. a. O. S. 28 ff., Neumark, a. a. O. S. 151 ff. u. A. Danach kommen als Quellen und Vermittelungsinstanzen hauptsächlich in Frage: 1) Das Buch vom Apfel (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. I, S. 267 ff., Wenrich, a. a. O. S. 138. 2) Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (Hier sind neben den Untersuchungen Hanebergs die von Steinschneider, I, S. 241 und die von Horovitz, a. a. O. ebenso die Goldzihers a. a. O. heranzuziehen). 3) Das Buch „de causis" (ed. von Bardenhewer 1882), „ein Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική des Proclus, und endlich eine grosse Anzahl pseudepigraphischer Schriften, zumeist neuplatonischen Inhalts, die den Namen des Empedokles trugen" (Horovitz) (Vergl. Steinschneider, S. 232 und 259 ff, Schreiner, Z. D. M. G., Bd. 53, S. 526). 4) Das Werk الحدائق „die Baumgärten des spanischen Philologen und Philosophen Bataliusi, das bereits von Ghazâli ausgeschrieben worden . . ." (Vergleiche Steinschneider, Alfarâbi, S. 115 ff, Kaufmann a. a. O.). Wichtig ist die von Steinschneider zitierte Stelle aus Schaar hacheschek, msc. Reggios, Bl. 83. Vergleiche auch Alfarabi, S. 249 und 254, zu Anm. 50.

Wenden wir uns zu den Vertretern der jüdischen Philosophie, so müssen wir feststellen, dass sich kaum einer von ihnen dem Einflusse der Emanationstheorie entziehen konnte. Am stärksten tritt sie wohl zuerst bei Gabirol hervor. (Vergl. besonders fons vitae III, 2, 15, Königskrone, ed. Sachs, S. 14, Vers 326 (1845), Falkera, More ha-More, S. 122, Munk, Mélanges, S. 227 ff., 235 ff., Seyerlen, Avicebrons fons vitae, Theol. Jahrbücher, Bd. XV, S. 542 ff., Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 101, Anm. 9, Joel in Frankels Monatsschrift 1857, S. 386 ff., 158, S. 59 ff., 1859, S. 24 ff., Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen, S. 87 ff., S. 144, Anm. 102. Bacher, die Bibelexegese Moses Maimunis, S. 67 ff. Cassel, Kusari S. 24, Anm. 3, 357, Anm. 1. Sollte freilich Kaufmann mit seiner Meinung von der Abhängigkeit Gabirols von Bachja im Rechte bleiben (vergl. die Theologie des Bachja, S. 194 ff.), so müssten wir Bachja als ersten philosophischen Vertreter der Emanation ansprechen.

Eingehend widmet sich Neumark der Behandlung dieser Frage a. a. O. S. 473 ff., 485 ff. und 491. Er kommt zu dem Schlusse: „Es steht also nichts im Wege, die Abfassungszeit des Chobboth um 1050 und die der Werke Gabirols um 10—15 Jahre später anzusetzen.“ Dieses Resultat entspricht der geschichtsphilosophischen Synthese Neumarks. Denn nach ihm hat Gabirol, oder genauer die Gabirolgruppe, die in Maimuni ihren Höhepunkt erreicht haben soll, die Emanation von ihren ontologischen Schlacken gereinigt und sie — wenn wir N. richtig verstehen — dem transzendentalen Monotheismus angeglichen. Für Maimuni ist nach N. Emanation nichts anderes als raum- und zeitlose Wirkung, und die geistigen Prinzipien, die sich im Bereiche des Werdens zeigen, sind die Spuren der raum- und zeitlosen Wirkung des abstrakten Geistes, des Tätigen Verstandes. „Alles Sein ist das Produkt der Emanation. Das heisst: alles wahre Sein, von dem wir (wie Maimuni in der Attributenlehre öfter betont) je weniger erfassen, je weniger deutlich das Geistige zum Vorschein kommt . . . Die Wurzel dieser Gleichheit liegt, wie wir wissen, in der Einheit vom geistigen Ge-

schehen und geistiger Substanz. Die geistige Substanz ist zeit- und raumlos. Das Körperliche kann somit nicht das positive Produkt dieser Wirkung (und auch nicht ein negatives Prinzip im Sinne des Neuplatonismus) sein.“ (S. 595 und 600).

Sollte diese Interpretation den logischen Sachverhalt treffen — über ihre geschichtliche und philologische Berechtigung lässt sich jedenfalls streiten —, so würde der Begriff der Emanation bei Maimuni nichts anderes bedeuten als die logische, nicht die temporäre Ableitung des Seinsprozesses aus dem Geiste, oder besser aus der Vernunft, dem Denken: Parmenides hätte Recht: Denken ist gleich dem Sein, d. h. — nach N. — dem körperlosen Sein, denn der Körper ist weder das „positive Produkt dieser Wirkung“ noch „ein negatives Prinzip im Sinne des Neuplatonismus.“ Was aber sonst soll das Körperliche sein? Etwa eine Illusion? Dann entstände erst recht das Problem: Auf welche logische Momente geht diese Illusion zurück? Und wie lässt sich denn ein zeit- und raumloses Geschehen verstehen? Gibt es überhaupt ein Geschehen, eine Bewegung ohne Zeit, ohne Raum? Es ist der nackteste Spiritualismus und Panpsychismus, der uns aus dieser Philosophie entgegentritt. Wer den Körper, also den Gegenstand der Erfahrung, leugnet, der leugnet auch die Möglichkeit der Erfahrung, und wer die Möglichkeit der Erfahrung, also die Anschauung preisgibt, der treibt Metaphysik und Ontologie. Im Gegensatze zu dieser Philosophie behaupten wir im Sinne der Transzendentalphilosophie: Der Körper ist — nicht nur als reiner, d. h. als mathematisch physikalischer Körper, sondern auch als biologischer, der sich von dem ersteren nur durch die „spezifische Komplizierung linearer Kausalreihen unterscheidet.“ Hätte also Maimuni diese Art der Emanation verfochten, so hätte er nicht nur der Philosophie überhaupt, sondern auch Plato und Aristoteles einen schlechten Dienst erwiesen. Wissen wir doch aus dem Timaeus genau, dass Plato darauf abzielte, auch die Vielheit der Dinge, also den Körper, aus obersten Grundsätzen zu deduzieren. Und dass für Aristoteles, den Begründer der Biologie, das Einzelding

die grösste, ja zu grosse Solidität besass, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Und noch ein anderes Bedenken macht sich gegen diese Interpretation geltend. Wenn wirklich Denken gleich Sein wäre — welche Kategorie unterschiede dann das Sein der Logik von dem der Ethik und dem der Aesthetik? Das Sein der Kausalität von dem der Teleologie? Ringt hier nicht immer noch das ἓν καὶ πολλά-Problem nach einer Lösung. Kommt nicht auch auf diesem Wege die pantheistische Identität zum Durchbruche? Wie viel einfacher und natürlicher ist doch jene Interpretation, die Maimonides und alle anderen entsprechenden Religionsphilosophen zu Vertretern der Emanation im historischen Sinne des Wortes machen! Man wird um so eher diesem Gedanken nachgehen, als dadurch keineswegs die Vertreter dieser Theorie etwa philosophisch und philosophiegeschichtlich degradiert werden. Es wird vielmehr darauf zu achten sein, dass auch in der Emanation ein eminent fruchtbarer Begriff enthalten ist, der nur durch einseitige Ueberspannung seine wissenschaftliche Funktionskraft verliert. Definiert man nämlich Emanation nach ihrem Wortsinne, so gibt sich der morphogenetische Gedanke kund, dass jede höhere Form — biologisch und formallogisch — die ihm voraufgehenden niederen Formen in sich befasst, dass sie also das determinierende und dynamische Element in der Aufwärtsbildung der niederen darstellt, und die Emanation in diesem Sinne ein Herabsteigen in die weniger differenzierten, kosmischen Strukturen bedeutet. Wer denkt hierbei nicht unmittelbar an das biogenetische Gesetz, dass jede Ontogenese nur eine Wiederholung der Phylogenese, die Aszendenz also eine Bedingung der Deszendenz, die Dynamik eine solche der Statik involviert. Und dass derartige Grundsätze schon im Altertume nicht unbekannt waren, das zeigt Empedokles im 5. Jahrhundert. (Vgl. Aristoteles Physik, B. 198 b, dazu Hartmann, die philos. Grundlagen der Biologie, S. 132). Freilich besteht zwischen der Biologie des Aristoteles und der modernen Entwickelungsmechanik eine unüberbrückbare Kluft. Zunächst ist für diese die ganze Biologie nur ein Zurüsten auf die mechanische Prozessfunktion, also ein Zurückführen auf kausale Relationen, während gerade bei Aristoteles resp. der Emanation die Kausalität der Teleologie unterstellt wird. Ferner sind in der Emanation die Formen konstant, während

sie in der modernen Teleologie unendlich variabel sind. Aber in dem einen Punkte muss zweifellos auch die Emanation insofern als ein gewaltiger Denkfortschritt bezeichnet werden, als das ganze Sein von einer einheitlichen Ordnung getragen ist, die freilich alle wirklich realen Unterschiede in ethisch temporäre auflöst und dadurch neben dem Begriffe des Guten den empirischen Zeitbegriff zum obersten Denkprinzip erhebt. Denn die Zeit setzt hier die ethische Substanz voraus, als dessen Verteilungskoeffizient sie erscheint. Von der reinen Zeit, die ihre Elemente selbst erzeugt, kann keine Rede sein, ganz abgesehen davon, dass die Zeit nicht nur Sukzession bezw. Antizipation, sondern auch die Simultaneität an ihrem Teile zu vertreten hat.

Und dennoch hat auch bei Aristoteles und einer Reihe der Emanationsphilosophen die teleologische Ueberspannung ihre Grenze: Die Materie steht bei ihnen ausserhalb des emanistischen Prozesses. Dabei ist es völlig gleichgültig, was man unter Materie verstand. Auf alle Fälle bildet sie ein Letztes, eine Grenze, gegenüber der teleologischen Transzendenz. So kann also doch nicht die Teleologie das absolute Materialitätsprinzip des Kosmos bedeuten, sondern im besten Falle eine Bekrönung der Materie oder gar ein gleichwertiges, korrelatives Prinzip. Zu der letzteren Auffassung drängt bei Aristoteles speziell der Gedanke, dass die Mathematik bei ihm teilweise apriore Geltung hat, also jene Wissenschaft, deren Konstituentien, wie Raum und Zeit, in der Materie des Einzeldings konkretisiert sind.

Es ist deshalb nicht hoch genug zu werten, dass gerade Gersonides, im ausgesprochenen Gegensatze zu Gabirol und Maimonides, die Unerschaffenheit der Materie behauptet; hat er doch gerade hierdurch die teleologischen Usurpationsgelüste zurückgewiesen und dadurch erst recht die ethische Teleologie begründet. Denn wo es keine Wissenschaft der Materie als eines Gegenstandes a priori gibt, da gibt es keine Kausalität und keine Logik, und ohne diese auch keine Ethik. So haben Aristoteles und Gersonides, bewusst oder unbewusst, in dieser Hinsicht weit mehr für den ethischen Monotheismus geleistet als mancher materienfeindliche Theologe und Philosoph.

Endnote B.

Das Universalienproblem.

In seiner Topik versucht Aristoteles „eine Methode zu geben, nach welcher für jedes vorgelegte Problem ein Syllogismus aus wahrscheinlichen Prämissen gebildet werden könne und man bei Begründung seiner eigenen Ansicht davor gesichert sei, dass man sich nicht selbst in Widersprüche verwickele“ (Prantl). Diese Methode hat sich nun auf folgende Gegenstände zu erstrecken:

1) Auf die Definition (ὅρος oder ὁρισμός) (ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τί ἦν εἶναι σημαίνων (Top. 5, 101, b).
2) Auf das spezifische Merkmal, welches Einem Wesen ausschliesslich eigen ist (ἴδιον), (ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος (ibid.).
3) Auf die Gattung (γένος), (γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον).
4) Auf das zufällig Zukommende (συμβεβηκός). (ὃ μηδὲν τῶν τούτων ἐστὶ, μήτε ὅρος μήτι ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχει ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν). (Vergl. Prantl I, S. 343). (Vgl. Dieterici, Alfarâbis philos. Abhandlungen, Uebers. S. 220).

An dieser Aufstellung hat Theophrast aus mannigfachen logischen Erwägungen heraus Anstoss genommen (vergl. Alex. ad Top. pag. 25 ff. bei Prantl, S. 395) und eine Anordnung getroffen, die folgendem Schema entsprechen dürfte: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Damit aber, meint Prantl, „stehen wir bereits völlig auf der Stufe der Quinque voces oder der Εἰσαγωγή des Porphyrius, welcher von γένος, εἶδος,

διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός ausgeht." Mit dieser Schlussfolgerung ist Brandis (3, 1, S. 278) nicht einverstanden; er führt aus: „Ueber die Abweichungen der Theophrastischen von der Aristotelischen Topik, der Anordnung und dem Inhalte nach, finden sich nur einige wenige nicht hinreichend deutliche Angaben. Während Aristoteles das Identische in allen Teilen der Topik in Betracht gezogen wissen wollte und es vom Gattungsbegriff gesondert hatte, subsumierte es Theophrast diesem, gleichwie den Unterschied, und sonderte die Betrachtung des Zukömmlichen (der συμβεβηκότα) von der Definition, welcher er die übrigen Gesichtspunkte, des eigentümlichen Merkmals und der Gattung, die ja das Identische und den Unterschied in sich begreifen sollte, unterordnete. Dass der Unterschied darum mehr selbstständig hervortreten gemusst und Theophrast auf die Weise zu den quinque voces der Isagoge des Porphyrius übergeleitet habe (Prantl, S. 395), kann ich aus jenen Nachrichten nicht folgern; von einer besonderen Behandlung des Gattungs- und Artbegriffes reden jene Angaben eben so wenig wie von einer Ablösung des Begriffes des Unterschiedes von dem der Gattung. Auch lässt sich nicht bestimmen, ob oder wie Theophrast in der Betrachtung der Gegensätze als Gattungsbegriffe, und in der Einteilung der Gattungen über Aristoteles hinausgegangen sei." Der Meinung Brandis kann man sich um so leichter anschliessen, als Prantl ohnedies zu Konstruktionen sehr schnell bereit ist. Demnach haben wir nach wie vor in der Isagoge des Porphyrius den locus classicus der quinque voces zu sehen. (Vergl. dagegen Prantl, S. 627). Als Quellenmaterial dürfte besonders folgende Stelle aus Baumstark a. a. O. S. 29 (206) in Frage kommen.

ܒܬܪ ܐܢ ܕܝܢ ܕܒܬܪ: ܟܠ ܗܠܝܢ ܠܘܩܒܠ ܐܩܪܐ. ܚܕܐ ܘܐܬܟܠܝܢ ܠܦܘܩܕܢܐ
ܗܢܘ ܠܬܠܬܐ ܀ ܗܘܠܐ: ܘܐܚܪ̈ܢܝܢ ܐܝܟܢܘܬܐ ܡܢ ܐܩܪܝܘܗܝ ܕܡܬܚܙܝܢ
ܠܡܬܪ. ܐܦܢܐ ܕܐܬܡܣܟܢܘܬܐ. ܐܫܬܢܐ ܕܡܢ ܐܩܪܝܘܗܝ ܕܐܡܬܚܙܝܢ.
ܘܗܠܝܢ ܡܠܗܘܢ ܐܚܪܢ ܕܢܗ̈ܘܢܐ ܐܡܬܚܙܝܢ. ܐܦܢܐ ܕܐܬܡܣܟܢܘܬܐ. ܕܠܡܬܚܪ
ܢܗ̈ܘܢܐ ܐܫܬܢܐ. ܘܡܠܗܘܢ ܐܚܪܢ ܕܢܗ̈ܘܢܐ ܐܡܬܚܙܝܢ ܕܠܗܘܢ ܡܠܗܘܢ
ܫܪܒܐ ܥܠ ܐܬܚܡ ܕܪܘܚܐ ܕܠܚܫܐ. ܐܝܟ ܕܡܬܚܙܐ. ܡܠܗܘܢ ܕܡܢ ܕܠܐ ܢܗܘܐ

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Für die ante, post rem und in re- [illegible]
Theorie ist besonders die folgende Stelle wichtig: [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ܘܒܡܫܘ̈ܚܬܐ. ܗ̄ ܒܬܚܘ̈ܡܐ. ܘܒܠܐ ܡܫܘ̈ܚܬܐ. ܗ̄ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܗܘ ܕܐܢܫܐ ܠܗܘܢ.
ܠܐ ܕܝܢ ܐܣܛܘܟܣܝܢ ܘܐܦ ܠܐ ܡܬܗܘܡܢ ܗܘܝܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܠܗܘܢ ܗܟܢ
Vergl. Steinschneider, Alfarâbi, S. 157, ܕܦܪܘܦ ܫܘ̈ܚܬܐ ܀
Baumstark a. a. O. S. 169, Anm. 1.

Dazu vergleiche auch die von Boethius übersetzte Stelle aus der Isagoge (zitiert bei Ueberweg-Heinze II, 173): Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissmum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.

Man sieht aus den beiden Stellen, dass es sich um rein aristotelische Prinzipien in der Universalienfrage handelt, und es hätte deshalb des Hinweises auf die literarische Vorlage in der Topik gar nicht mehr bedurft. Aristotelisch ist der Gedanke, dass sich in dem Begriff und seiner technischen Oekonomie der Inhalt des Seins erschöpft, da ja der in dem Begriff sich manifestierende Zweck das „An sich" des aristotelischen Kosmos bildet. Aristotelisch ist aber auch das Problem, ob die erwähnten voces vor oder nach den Einzelgegenständen existieren. Spricht sich doch in dieser Frage das schon anderweitig erwähnte Rätsel aus: Ist die Sinnlichkeit, soweit sie in den Einzeldingen bestimmend und erzeugend wirkt, das Primäre gegenüber dem Denken, oder ist das in den teleologischen Denkmitteln hervortretende Denken das Primäre gegenüber der Sinnlichkeit? (vergl. unsere Abhandlung: das Nusproblem a. a. O.). Und da Aristoteles bei dem Dualismus seines Systems zu keinem definitiven

Schlusse gelangen konnte, so muste er beiden Prinzipien absolute Selbständigkeit vindizieren. Die Universalia sind ante rem und in re — (vergl. Ueberweg-Heinze I, S. 216 ff.), die „Ideen“ sind immanent, nicht transzendent. In der Immanenz spricht sich dieses Doppelverhältnis deutlich aus. (Vergl. Zeller III^3, 344 ff., Natorp, Platos Ideenlehre a. a. O., Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. S. 154 ff.) Aristoteles ist deshalb über den scholastischen Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus erhaben, und die Meinung Munks: Quant à Maimonide lui-même, fidèle disciple d'Aristote, il déclare que les universaux n'ont aucune existence en dehors de l'esprit — bedarf deshalb der Berichtigung. (Vergl. Guide I, 185^2, III, 137^1). Indessen liesse sich hier einwenden, dass der Begriff des „in re“ keineswegs eine Preisgabe der Transzendenz bedeutet, sofern man unter Transzendenz die Priorität versteht. Die Immanenz würde dann nur soweit einen polemischen Charakter involvieren, als die Hypostase der Idee abgewehrt werden soll. Dabei wäre freilich der wahre Platonismus noch immer nicht erreicht, denn die Immanenz der platonischen Ideen wirkt nicht in den sinnlich empfundenen, sondern in den logisch erdachten Gegenständen wissenschaftlicher Forschung. Immerhin aber wäre dann bis zu einem gewissen Grade die Priorität des Denkens gesichert. In der Tat scheinen manche Aeusserungen des Aristoteles für eine derartige Priorität des Denkens zu sprechen. Hierfür kommen nicht nur die ἄμεσοι προτάσεις — die unmittelbaren Urteile — in Frage, sondern noch weit mehr seine idealistische Interpretation mathematischer Begriffe (vergl. Anal. post I, 10, 76a, 31, I, 9, 76a, 4, I, 1, 71a). Vergl. hierzu Cohen, Logik, S. 431. Andererseits schliessen wieder der Absolutheitscharakter des τόδε τι und die Vollendung des νοῦς ποιητικός durch Berührung der Sinnengegenstände jedwede Priorität des Denkens aus. Somit bedeutet bei Aristoteles das „in re“ sowohl die Prae- als auch die Postexistenz der Universalia. Wenn nun Prantl (II, 306) behauptet, dass Alfarâbi der Urheber für die „ante rem“, „in re“ und „post rem“ Theorie sei, so ist dem nur hinzuzufügen, dass weit eher Alristoteles die Autorschaft zugesprochen werden

müsste. Freilich tritt diese Theorie bei Aristoteles nicht systematisch auf, weil der Dualismus seines Systems einer einheitlichen Formulierung widerspricht. Ausserdem kommt bei den arabischen und jüdischen Philosophen noch ein Moment in Betracht, das von Aristoteles nur ganz peripherisch berührt, von den erwähnten Denkern aber geradezu in den Mittelpunkt der Spekulation gestellt wird: Die Theorie der Emanation und Remanation. Das Wesen dieser Theorie gibt sich darin zu erkennen, dass von einer obersten Zentralinstanz aus ein Herabfliessen der Intelligibilia auf den aktiven Intellekt und von diesem auf die Sublunaria stattfindet, die ihrerseits wieder von dem hylischen Intellekte perzipiert werden. Wenn nun auch die restlose Perzeption der in den Sublunarien latenten Intelligibilia (coniunctio intellectus) nicht von allen Vertretern der Emanation angenommen wird, so lässt sich doch nicht bestreiten, dass sie alle prinzipiell den erwähnten intellektualen Kreislauf als vorhanden ansehen. Somit ist die Universalienfrage in ihrer vollen Ausgestaltung nichts anderes als die logisch-begriffliche Seite des kosmologisch- und psychologisch formulierten Emanationsproblems. Emanatio und remanatio erweisen sich mithin als die metaphysischen Parallelgänge der Universalienfrage, und auch das Unsterblichkeitsproblem liegt nicht weit von diesem Wege ab. Bei der innigen Verwandtschaft zwischen diesen beiden Grundfragen liegt die Vermutung nahe, dass die Urheber der Emanationstheorie mit denen der Universalienfrage identisch sind, dass also die neuplatonische Schule auch für die Autorschaft der Universalienfrage in Betracht kommt, und diese Vermutung wird durch die geschichtliche Forschung vollinhaltlich bestätigt. Diese Schlussfolgerung kann nicht dadurch entkräftet werden, dass nicht Plotin, sondern seine Schüler Porphyr und Proklus als Urheber in Frage kommen. Bildet doch auch bei Plotin die Emanation nicht die Regel, sondern die Ausnahme (vergl. Brandis, 3, 2, S. 237). Auch die Tatsache, dass die voces bereits bei Apulejus u. A. auftreten (vergl. Prantl I S. 627), kann nicht weiter befremden; denn bei all diesen Denkern

fehlt der metaphysische Hintergrund der Neuplatoniker, der speziell bei Porphyr zu der typischen Formulierung des ante rem, in re, post rem führte. Diese Dreiteilung wird von Proklus wiederholt, keineswegs aber neu erdacht, wie dies Bäumker (Die christl. Philosophie des Mittelalters, S. 373) annimmt; eine solche Meinung ist um so unwahrscheinlicher, als Proklus Plato viel näher steht als Aristoteles (Vergl. Cohen, Logik, S. 431 und 488).

So sehr nun auch bei den meisten arabischen und jüdischen Philosophen die Emanation das bestimmende Element ihrer Metaphysik bildet, so wenig lassen sie sich in ihren logischen Untersuchungen von ihrer Metaphysik beeinflussen; nur Gersonides bleibt auch in seinen logischen Untersuchungen der Metaphysik treu (s. S. 154), weshalb er öfters mit den erwähnten Philosophen in Konflikt gerät. Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass diese ganze Metaphysik nicht nur eine Verdoppelung des Seins bedeutet, wie sie besonders Aristoteles dem Plato zum Vorwurfe machte, sondern eine Verdreifachung. Man musste deshalb bei aller Identität der Prae-Con- und Postexistenz auf das Auffinden von metaphysischen Gründen für die Specifica bedacht sein, die eine Identität jener Begriffe verhinderten. Man musste ferner auch die Unterschiede der einzelnen voces auf metaphysische Motive zurückführen, wollte man sie nicht zu empirischen Begriffen degradieren. Man musste endlich den Weg von der geringen Anzahl der voces zur Vielgestaltigkeit des begrifflichen Seins finden, wenn die obersten Begriffe keine leeren Hypostasen bleiben sollten (vergl. Alfarâbi, philos. Abhandlungen, S. 89 (147), wo die 4 bezw. 7 Begriffe durch Kombination mit einem anderen Prinzip auf 28 bezw. 26 erhoben werden; siehe besonders folgende Stelle:

سئل عن اكتساب المقدّمات لكل مطلوب كيف ينبغي ان يكتسب وفيما ذا ينبغي ان ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا ثمّ حدّاه وجزءاه والاجزاء التي تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصّته وعرضه وحدّه ورسمه ومثبته وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشي ويحصل من ازدواجتها ثمانية وعشرون ازدواجا

(„Vermählungen“) ثم يطرح منها اقترانان . . . فيبقى ستة وعشرون. Vergl. Dieterici a. a. O. 219 ff. Dazu vergl. auch Avicenna bei Schahrastâni ed. Cureton, S. 350 (216): واما رسوم الالفاظ الخمسة التى هى الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ . . . وينتهى الارتقاء الى جنس لا جنس فوقه . . . والنزول الى نوع لا نوع تحته Vergl. Landauer, ZDMG a. a. O. S. 381 und 406, Anm. 4. Die Stelle aus Schahrastâni ist deshalb interessant, weil sie die intime Beziehung zwischen Emanations- und Universalienproblem aufzeigt, sodass in beiden Theorien das ἓν καὶ πολλά-Problem nach einer Lösung ringt. Mithin taucht auch hier an allen Ecken und Enden das alte Problem auf: Wie lässt sich die Einheit der obersten Idee bezw. der obersten Begriffe mit der unendlichen Vielheit der Einzeldinge in Einklang bringen? Für Plato konnte die Lösung dieses Problems keine Schwierigkeit bieten, weil für ihn die Einheit der Idee keinen numerischen Begriff, kein starres teleologisches Abstraktum bedeutete, sondern die prozessuale Funktion einer dauernden Korrelation zwischen dem „Einen“ und dem „Anderen“, dem „Sein“ und dem „Werden“. Die Einheit ist die Einheit der Allheit. (Vergl. Cohen, Logik S. 171, Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 314 ff., besonders 362 ff. „Wenn nun die Idee aus ihrer Sonderstellung herausgeführt und in dieses unbegrenzte System von Denkbestimmungen hineinversetzt wird, so wird sie eben damit schon in eine Mannigfaltigkeit hineingeführt, die ihr ein unbeschränktes Feld der Anwendung eröffnet. Und hiermit ist ein Anfang zur Lösung jenes Problems gemacht, das Plato sich in der μέθεξις gestellt hatte: wie von der Idee aus jenes Korrelat ihrer selbst zu erreichen ist, für welches sie als Grundlage erdacht ist und ohne Beziehung auf welches sie alle Bedeutung verliert. Denn „Teilhabe“ ist, wie der „Sophist“ zeigte, zunächst Teilhabe der Grundbegriffe aneinander. Aber indem sie so teilhaben aneinander, bilden sie neue und neue Begriffe; diese setzen die Teilhabe unter sich fort und führen so tatsächlich abwärts bis ins Konkrete. So lässt sich zuletzt das Dasein aus der Idee heraus erreichen, es lässt sich begreifen

von ihr. Das Einzelding, das so erreicht wird, ist die fliessende, ewig übergehende Verbindung jener mannigfaltigen in ihm wirkenden Grundmomente, die selbst zwar identisch bleiben, aber in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen das Mannigfaltige der Dinge zustande bringen.

Diese absteigende μέθεξις ist selbst eine Kontinuität, ein grosser Uebergang, sie ist die Vereinigung des seiner Natur nach Entgegengesetzten, der Idee und ihres Korrelats . . . .") (Vergl. auch Cohen, Logik, S. 124ff. „Es scheint notwendig, dass ein B zum A hinzutreten müsse, wenn ein Inhalt entstehen soll? Wie aber kann ein B entstehen, wenn es nicht nur ein anderes A sein soll? . . . durch welche methodischen Mittel kann dieses B zur Erzeugung kommen? . . . Auch die Platonische Ideenlehre hat sich diese Frage gestellt, und in der eingehenden Behandlung und der tiefen Lösung derselben liegt der beste Beweis dafür, wie genau und lebendig sie den Zusammenhang mit dem Wirklichen gesucht und bestimmt hat. In der Platonischen Entwickelung spielt der Begriff, die Idee der Verschiedenheit (ἕτερον) eine bedeutsame Rolle. . . .") So führt bei Plato die Einheit der Idee — μία τις ἰδέα — kein selbstgenügsames Sonderdasein, losgelöst von den unendlich vielen Einzeldingen, vielmehr dokumentiert sich ihr Sein einzig und allein in der Erzeugung der Einzeldinge, in dem Prozesse, nicht in dem Resultate des Prozesses: die Erzeugung ist das Erzeugnis (Cohen). Freilich konnte Plato diese Homogenität zwischen Idee und Ding nur dadurch erreichen, dass er die das Einzelding konstituierenden Kategorien der Zahl, der Zeit und des Raumes als Denkfunktionen deklarierte, ohne andererseits ihre Sonderposition gegenüber den Verstandeskategorien zu ignorieren. Diesen methodischen Zusammenhang zwischen Denken und Sinnlichkeit, zwischen Geist und Materie übersah Aristoteles und die ihm folgende Scholastik; dadurch aber entstand jene Kluft zwischen Idee und Begriff, zwischen Gott und Welt, deren Ueberbrückung erst der Renaissance als „der Renaissance Platos" möglich war. Aus diesen Erwägungen heraus ist es zu verstehen, dass weder bei Aristoteles noch bei seinen Epigonen eine klare Bestimmung des Univer-

salienbegriffes zu finden ist. Es zeigt sich ein ewiges Schwanken von der Hypostase des Einzeldinges zur Hypostase des Begriffs, und alle Schattierungen der Universalienphilosophie: Nominalismus, Realismus, Konzeptionalismus und Skeptizismus finden in dieser unsicheren Begriffslage ihren zureichenden Grund. Und da auch der Begriff, an der Skala teleologischer Werte gemessen, eine Sublimierung nach oben und eine Materialisierung nach unten darstellt, so greift auch innerhalb der Sphäre des Begriffes die gleiche Unsicherheit Platz. Daher weiss niemand, welche Begriffe zu den „obersten Axiomen“ gehören, da eben innerhalb der Begriffspyramide die Priorität eines Begriffes, je nach dem Standpunkte des Beurteilers, durchaus relativ ist. Am klarsten spiegelt sich diese Situation bei Alfarâbi ab. So lesen wir in den philosophischen Abhandlungen folgendes: S. 89 (146)

سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدّم والتأخّر فقال ان الجواهر الاولى التى هى الاشخاص غير محتاجة فى وجودها الى شىء سواها واما الجواهر الثوانى كالانواع والاجناس فهى فى وجودها محتاجة الى الاشخاص فالاشخاص اذن اقدم فى الجوهرية واحقّ بهذا الاسم من الكلّيات، وجهة اخرى من جهات النظر ان كلّيات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلّة فالكلّيات اذن احقّ باسم الجوهرية من الاشخاص وفى كلا النظرين يتبيّن ان الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدّم والتأخّر فهى اذن اسم مشكّل.

(Vergl. Alfarâbi, Ringsteine, ed. Horten, S. 12). Eine besondere Stellung zu diesem Probleme nimmt Avicenna ein. Und da er sehr stark in dieser Hinsicht Gersonides beeinflusst, so können wir von einer Würdigung seiner Ansicht an dieser Stelle nicht absehen. In der Metaphysik, übersetzt von Horten, wird ausführlich darüber gesprochen. Wir führen folgende Sätze an: (S. 284 ff., vgl. auch Horten, die Hauptlehren des Averroes XII ff., Gazâli, „Abhandlung“ ed. Malter, S. 31.) „Man nennt universell den Begriff, insofern er aktuell von einer Vielheit von Einzeldingen ausgesagt wird, wie z. B. den Begriff „Mensch“. Ferner nennt man den Begriff universell, insofern er von vielen Dingen prädiziert werden kann,

selbst dann, wenn man nicht voraussetzt, die individuellen Dinge existierten aktuell, wie z. B. der Begriff des Hauses, das unnahbar ist. Drittens bezeichnet man mit universell den Begriff, der seinem Wesen nach es nicht hindert, dass er von vielen Dingen ausgesagt wird. Er wird daran nur gehindert, wenn ihn eine äussere Ursache davon zurückhält und wenn irgend ein Anhaltspunkt darauf hinweist (dass er nicht von vielen Dingen ausgesagt wird), wie z. B. die Sonne und die Erde. Es besteht für den Verstand (sic) kein Hindernis, zuzugeben, dass dieser Begriff (ratio, auch reales Wesen bedeutend) in vielen Einzeldingen vorhanden sein kann, abgesehen davon, dass ein Anhaltspunkt und ein Beweis für das Gegenteil sich einstellt. Es ist dies derjenige Beweis, der zeigt, dass die soeben genannte Prädikation auf Grund einer äusseren Ursache unmöglich ist, nicht etwa auf Grund der Vorstellung (des Wesens der Sonne selbst). Manchmal ist die reale Existenz eines solchen Begriffes möglich, und daher kamen die Gelehrten in der Definition überein, die besagt, das Universelle sei dasjenige, dessen Begriff für sich allein betrachtet, es nicht ausschliesst, von vielen Einzeldingen ausgesagt zu werden. Dasjenige Universelle, von dem die Logik handelt, ist dieses." Nach diesen Ausführungen kann also kein Zweifel sein, dass Avicenna in logischer Hinsicht durchaus Realist ist. Und zwar berührt sich dieser Realismus mit jener aristotelischen Interpretation des Platonismus, nach welcher die Ideen auch ohne Bezugnahme auf existierende Einzeldinge bestehen können (Absolutes ante rem). Dem Universellen tritt nun kontradiktorisch das Individuelle und Singuläre gegenüber, dessen Definition also lautet: „Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allgemein genommen es ausschliesst, dass derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird." Zwischen diese beiden Extreme (universell und individuell) schiebt sich nun ein neuer Begriff ein: das Allgemeine, das weder universell noch individuell sein soll, das Ding an sich (vergl. Prantl II, 347). Wie ist dieses „Ding an sich" begrifflich zu erreichen? Avicenna schreibt: (S. 294) „In dem Bereiche des Erkennbaren findet sich ein sinnlich-wahrnehmbarer Ausgangspunkt, wie z. B. das Tier oder der Mensch, und dieser ist ausgestattet mit Materie und

Akzidenzien. Das ist der physische Mensch. Ferner befindet sich in dem Bereiche des Erkennbaren etwas anderes, nämlich das Tier und der Mensch, der in seiner eigenen Natur betrachtet wird, insofern er dieses Wesen darstellt, ohne dass man zugleich mit derselben dasjenige betrachtet, was sich mit ihr verbindet, und ohne dass man die Bedingung stellt, diese allgemeine Natur sei entweder universell oder individuell, ein Einzelding oder eine Vielheit. . . ." Das „Tier an sich" bedeutet also einen Hinweis auf das ihm übergeordnete Genus, als dessen Konkretion es im Sinne einer Spezies erscheint. Dieses so spezialisierte Genus existiert zunächst als ein transzendentes Wesen. Neben diesem transzendenten Allgemeinen gibt es auch ein intellektuelles Allgemeines, das durch den Verstand gewonnen wird. Avicenna führt aus: (S. 300) „Im Verstande befindet sich ebenfalls die Wesensform des Tieres, insofern als sie im Verstande durch einen einzigen Begriff allein mit vielen Individuen „kongruent" ist. Daher ist die eine Wesensform im Verstande auf eine Vielheit von Individuen bezogen. Sie ist in dieser Hinsicht universell. Im Verstande ist sie ein einziger Begriff, dessen Beziehung zu irgend einem (sic) Einzeldinge, das aus der Menge z. B. der Tiere genommen wird, keine Verschiedenheit aufweist d. h. zu irgend einem einzelnen von ihnen, dessen Erkenntnisform in der inneren Vorstellung präsent ist. Der Verstand abstrahiert sodann den unkörperlichen Begriff von den Akzidenzien und bewirkt, dass im Verstande diese Wesensform selbst aktuell wird. . . ." Man sieht sofort, dass es sich hier um eine psychologische Begründung der „Post rem"-Theorie handelt. Dabei ist besonders die Tatsache charakteristisch, dass der Allgemeinbegriff nicht von einem „bestimmten" Einzeldinge, sondern von „irgend einem" also einem „beliebigen" gewonnen wird. Dies lässt sich dadurch erklären, dass auch für Avicenna — ganz im Sinne aristotelischer Psychologie — eine Perzeption des τόδε τι, des σύνολον, ausgeschlossen ist. Im gleichen Sinne schreibt auch Gersonides (S. 138 u. Abh.): „Wenn aber überhaupt der hylische Intellekt eine Perzeption vom Individuum hat, so gilt sie nicht von einem bestimmten Individuum, sondern von einem zufälligen, ein solches aber existiert ausserhalb der Seele in actu." Beide Autoren gehen mithin von der Ansicht aus, dass durch

den Begriff des „beliebigen" Individuums die Perzeption des Einzelnen — ἕκαστον — ermöglicht wird, insofern hier die Konkretisierung des Genus bis zum Einzelindividuum hin durchgeführt wird, freilich nicht bis zur völligen Determination eines „bestimmten" Individuums — als ob nicht jede Art der Konkretisierung eine völlige Determinierung des Genus durch die Zeitraumrelation besagte! Nur ein gradueller, keineswegs aber prinzipieller Unterschied besteht zwischen diesen beiden Begriffen: Wer den einen preisgibt, der muss auch den anderen fallen lassen, oder er muss sie beide anerkennen. So aber besteht immer noch das alte aristotelische Problem: Wie lässt sich das Ding, das σύνολον, das Geistig-Körperhafte, dem Denken assimilieren? Nur eine Antwort, die freilich platonisch, nicht aristotelisch ist, kann hier befriedigen: Auch das Ding muss sich restlos aus den Prinzipien des Denkens konstituieren lassen, es muss als Ziel und nicht als Voraussetzung des Denkens gelten.

Alles in allem: Auch der Begriff des logischen oder genauer rein intellektuellen Genus, wie etwa der der animalitas, vermag keinen erkenntniskritischen Fortschritt in dem Universalienproblem zu markieren, obgleich die Diskussion hierüber „unter Allem die bedeutendste Wichtigkeit für das lateinische Abendland in sich trägt" (Prantl). Wenn aber Prantl (II, 349) glaubt, dass durch die Rezeption dieses Begriffes (animalitas) erst jene Dreiteilung möglich war, die speziell die Originalität Avicennas ins rechte Licht setzen soll: ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem, so scheint er sich selbst insofern zu widersprechen, als er vorher (306) behauptete, dass es nicht auffallend sei, „wenn uns berichtet wird, dass bereits Alfarâbi jene dreifache Unterscheidung in „ante rem", „in re", „post rem" ausgesprochen habe." Nach unserer Theorie, welche das Universalienproblem als das logisch-metaphysische Gegenstück zum kosmologischen Problem der Emanation bezeichnet, ist dies selbstverständlich; da ja beide Autoren Anhänger der Emanation und der Konjunktion sind. Die Stelle nun, in welcher Avicenna jene Dreiteilung ausspricht, lautet folgendermassen: (Logik, f. 12 v. A., zitiert bei Prantl a. a. O.) „Debes autem scire, quia hoc, quod dicimus de genere, exemplum est speciei et differentiae et proprie-

tatis et accidentis, quod deducet te ad viam comprehendenti, qualiter haec sunt intellectualia et logica et naturalia, et quod ex eis in multiplicitate et ante multiplicitatem et post multiplicitatem". Somit kann man auch Avicenna weder als Realist noch als Nominalist bezeichnen; er ist beides zugleich, und das entspricht nicht nur dem Dualismus aristotelischer Reflexion, sondern eben so sehr auch der Zwiespältigkeit seines Charakters.

Eigenartig ist der Standpunkt Gazâlis zu diesem Probleme. Von vornherein liess sich erwarten, dass er bei seinem Pochen auf rein theologische Motive einem transzendenten Dualismus huldigt, der jede Identität zwischen Gott und Einzelding ausschliesst. Da nun nach dieser Theorie Gott als Schöpfer in Frage kommt, so muss Gazâli gleich den jüdischen Religionsphilosophen absoluter Realist sein. Tatsächlich lässt sich dieser Realismus aus seinen verschiedenen Werken erweisen. Aus den Makâsid (ed. Beer, S. 12) kommt hierfür etwa folgende Stelle in Betracht:

وكذلك تفهم ماهيّة الانسان بعقلك من غير أن تحتاج الى فهم كونه أبيض او فهم كونه موجودا . . . فبذلك يظهر أنّ الوجود عرضىّ للماهيّات كلّها وأمّا الحيوان للانسان فذاتىّ . . . والثانى أنّك تفهم أنّ الكلّىّ لا بدّ أن يكون اوّلا حتّى يكون الجزئىّ الموضوع تحته حاصلا ثانيا امّا فى الوجود او فى الذهن اذ تفهم أنّ لا بدّ من حيوان أوّلا حتّى يكون الّذى تحته انسانا او فرسا ولا بدّ من عدد اوّلا حتّى يكون أربعة او خمسة...

Man sieht, der Begriff ist das absolut Primäre gegenüber den partikulären Einzeldingen. Inbezug auf die Zahl der Universalia, die bei ihm alle unter die gemeinsame Gattung des Essentiellen, also des Seins schlechthin, fallen, spricht er sich folgendermassen aus (ibid. S. 16).

وقد تحصّل ممّا سبق أنّ الذاتىّ ثلاثة اقّسام جنس ونوع وفصل والعرضىّ قسمان خاصّة وعرض عامّ فثبت أنّ اقسام الكلّيّات خمسة تسمّى المفردات الخمس وهى الجنس والنوع والفصل والعرض والخاصّة.

(Vergl. hierzu Beer, Anm. S. 15ff., ferner Prantl, S. 363,

364, Anm. 250. Prantl führt aus (S. 363): „... hingegen mochte er durch dieselben den Uebergang zur Isagoge angebahnt finden, insofern er in gleicher Weise wie Avicenna daran festhielt, dass die fünf Universalien nur nach innerer Wesensbestimmtheit, d. h. univoce ausgesagt werden.“ Ferner (S. 365) „Was aber die Kernfrage über die Universalien betrifft, so sind wir, wenn auch das uns erhaltene logische Kompendium Algazeli's hierüber schweigt, dennoch darüber unterrichtet, dass derselbe trotz und neben aller mystischen Tendenz die Universalien auf Grund eines Intellektualismus auffasste; denn es ist uns ... auch durch eine Stelle seiner Metaphysik bezeugt, in welcher er ähnlich wie Avicenna die Annahme bekämpft, dass das Universale als Eines im Singulären existiere, denn als Universale habe dasselbe nur im Denken Existenz.“ Inbezug auf Avicenna bedarf dieser Satz jedenfalls der Berichtigung. Schon die von Prantl selbst auf Avicenna zurückgeführte Dreiteilung, also das logische Pendant zur metaphysischen Theorie der Emanation und Konjunktion, bedeutet die Ablehnung eines reinen Intellektualismus. Freilich sprechen hierfür nicht nur zahlreiche Stellen aus Avicenna's Metaphysik und Logik, vielmehr kann auch das ganze 9. Kapitel seiner Psychologie (vergl. Landauer a. a. O.) als untrügliche Beweisinstanz für einen absoluten Realismus gelten. Indessen besagen solche Widersprüche nur, dass in Avicenna, wie in allen scholastischen Parteigängern des Aristoteles, zwei Seelen schlummerten: eine logische und eine metaphysische. Bei der dualistischen Grundlage des Systems war ein Ausgleich um so weniger möglich, als der offiziell geforderte Einklang der Philosophie mit der Religion die Vorherrschaft der Metaphysik unbedingt erforderte, wenn auch diese Vorherrschaft häufig in einer der Kirche nicht gerade sympathischen Art stabiliert wurde.

Andererseits darf man nicht übersehen, dass auch der so viel gerühmte realistische Intellektualismus nur ein verkappter Pantheismus ist. Mögen auch die Begriffe logisch und zeitlich das Primäre gegenüber den Einzeldingen prästieren: Sobald sie die logischen Konstituentien bilden, entsteht eine Identität zwischen Begriff und Einzelding. Und wenn die Materie das Prinzip der Individuation bedeutet, so ist sie

eben unbewusst zum intellektualen Prinzip, zum Begriff, erhoben und bedingt also ebenfalls eine Identität zwischen Denken und Sein. Schaltet man jedoch diese letzte Erwägung aus, so bleibt auf alle Fälle der psychische Pantheismus übrig, der sich prinzipiell von dem in der Emanation und Konjunktion kosmologisch formulierten Pantheismus in nichts unterscheidet.

Auf Grund derartiger Reflexionen kann auch Algazâli nicht als reiner Realist (im transzendentalen Sinne der platonischen Ideenlehre) gewertet werden, so sehr er auch als ein Gegner der Metaphysik gewürdigt sein will. (Vergl. zu diesem Punkte besonders Averroes, destructio destructionum, übersetzt von Horten, S. 110: „Gazâli (33, 12 = G. 19, 14): Philosophischerseits könnte man einwenden: Die Möglichkeit kann nichts rein Subjektives und Logisches sein; denn sie ist ein Objekt des Erkennens, muss diesem also vorausgehen und auch unabhängig von ihm in der Aussenwelt bestehen. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 13): Was Gazâli vorbringt, ist unrichtig. Du erkennst dies aus unseren Erklärungen über die Natur des Möglichen. Darauf sucht Gazâli die vorgebrachten Einwände der Philosophen zu widerlegen. (33, 14 = G. 19, 2 unten): Die drei Modi des Seins, das Unmögliche, Mögliche und Notwendige sind rein logisch-subjektive Urteile, aus denen man nicht auf ein reales Substrat in der Aussenwelt schliessen darf. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 14): Diese Diskussion ist eine sophistische; denn die Möglichkeit ist ein Universale, dem reale Individua in der Aussenwelt entsprechen. So verhalten sich alle Universalia . . . Gazâli irrte also in seiner Beweisführung, indem er annahm, die Natur des Möglichseins sei die Natur eines Universale, ohne dass ihm Partikularia entsprächen, die die Basis jenes Universale bilden, der universellen Möglichkeit. . . . Aus seinen (sc. des Gazâli) Werken geht hervor, dass er in metaphysischen Ansichten die Lehren der (von ihm bekämpften) Philosophen annimmt (für die logischen und naturwissenschaftlichen ist dies selbstverständlich).“ Mit dieser rein realistischen Auffassung steht Gazâlis Ablehnung der Emanation im innersten Zusammenhange. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders die von Malter, a. a. O., S. 29, Anm. 58, zitierte Stelle

aus den Tahafut (vergl. auch Horten, a. a. O. S, 98, 176 ff.):
... انّ طلب الاستكمال بالكون فى كلّ أين يمكن حماقة لا طاعة
وما هذا الاّ كالانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة فى شهواته
وحاجته فقام وهو يدور فى بلد او بيت وهو يزعم انّه يتقرّب الى اللّه
تعالى وانّه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون فى كلّ مكان امكن وزعم
انّ الكون فى الاماكن ممكن له ولست اقدر على الجميع بينهما
بالعدد فاستوفه بالنوع وانّ فيه استكمالا وتقرّبا فيسفه عقله فيه ويحمل
على الحماقة. Den direkt entgegengesetzten Standpunkt nimmt Gazâli in seiner „Abhandlung" ein. Er bekennt sich hier nicht nur als einen Anhänger der Emanation, sondern er schliesst sich auch zur Begründung dieser Annahme der Anschauung Alfarâbis (vergl. philos. Abh. a. a. O. S. 60, 12) an, dass weder die Form ohne Körper, noch der Körper ohne Form denkbar sei — so intim ist auch hier die Beziehung zwischen Universalien und Emanationsproblem. Die betreffende Stelle lautet folgendermassen: (Vergl. Malter, a. a. O. XLVI ff. (29): „ . . . Es ist aber auch nicht möglich, dass er (der Körper) vermöge der blossen Form erschafft, denn (die Form) ist nicht selbständig vorhanden, sondern existiert in der Materie. . . . Wenn gefragt wird, warum behauptet ihr, dass es mehrere separate Intellekte gibt, nicht nur einen und auch nicht weniger als die Anzahl der Himmelskörper beträgt? Unsere Antwort: weil sie (die Himmelskörper) verschieden, möglich sind und ihre Existenz einer Ursache bedarf; aus dem einen aber kann nur eins werden. Es ist daher eine Anzahl (von Intellekten) nötig, damit aus jedem (Intellekt) ein Körper hervorgehen kann. Es ist ferner erforderlich, dass sie (die Intellekte) in ihrer Gattung von einander sich unterscheiden, damit sich aus ihnen verschiedene Gattungen ableiten können. . . . Es ist ferner erforderlich, dass diese Intellekte die „Geliebten" von den Seelen der Himmelskörper sind. Jede (Seele) blickt demnach zu ihrer Ursache auf in dem Streben, ihr gleich zu kommen. . . . Die Seelen sind die himmlischen Engel . . . jene Intellekte aber sind die („nahen") Engel. . . ." (Ueber die Echtheit dieser „Abhandlung" vergl. Malter, a. a O. S. X ff.). Bedenkt man noch, dass nach Narbonis

Zeugnis Algazâli diese Abhandlung als Dokument seiner definitiven Ansicht bezeichnet (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 338 ff., Munk, Mélanges, S. 380 Anm. 1 u. 2, Malter a. a. O.), so spricht alles dafür, dass auch Algazâli als Vertreter der Emanation das Universalienproblem im Sinne der „Dreiteilung" behandelt.

Einen innigen Konnex zwischen der Dreiteilung und der Konjunktion finden wir auch bei Ibn Bâddscha. In seinem „du régime du solitaire" (في تدبير المتوحّد) tritt der Parallelismus klar hervor (Vergl. Mélanges, S. 383 ff.). Lehrreich dürften folgende Stellen aus Narbonis „extraits textuels", übers. von Munk a. a. O. S. 394) sein: Les formes spirituelles sont de (quatre) espèces différentes: la première embrasse les formes des corps orbiculaires (ou célestes); la seconde, l'intellect actif et l'intellect émané (sc. de Dieu cf. S. 387); la troisième les intelligibles hyliques ou matériels; la quatrième, les idées qui se trouvent dans les facultés de l'âme, c'est-à-dire, dans le sens commun, dans l'imagination et dans la mémoire. La première espèce n'a absolument aucun rapport à la matière. De même, la seconde espèce n'est point (en elle-même) quelque chose de hylique car elle ne devient jamais une forme hylique (c'est-à-dire la forme d'une chose matérielle); mais elle est en rapport avec la matière en ce qu'elle achève les formes hyliques, comme l'intellect émané, ou qu'elle les fait, comme l'intellect actif. La troisième espèce est en rapport direct avec la matière; on l'appelle hylique, parce qu'elle embrasse les choses intelligibles matérielles, c'est-à-dire celles qui ne sont point spirituelles par leur essence, ayant leur existence dans la matière et étant seulement abstraites de la corporéité. Ce sont en quelque sorte des formes (qui restent) dans la faculté rationnelle (de l'âme), lorsque le rapport particulier qu'il y avait entre elle et la chose individuelle a cessé d'exister; car, tant que ce rapport particulier existe, elle (la faculté rationnelle) est toujours affectée d'une certaine corporéité qui fait que le rapport est corporel; mais lorsque la corporéité cesse et que la faculté devient purement spirituelle, elle ne conserve que le rapport universel, c'est-à-dire, le rapport à tous les individus. . . . Quant à la première espèce, nous ne nous en occuperons pas dans ce traité . . . nous ne

parlerons que d'une seule forme absolument spirituelle, qui est l'intellect actif, et de ce qui est en rapport avec celui-ci, ou des (formes) intelligibles. Ces (formes) intelligibles sont appelées spirituelles universelles, tandis que les formes qui sont au-dessous d'elles et qui existent dans le sens commun sont appelées spirituelles individuelles, parce qu'elles restent individuelles. En effet, l'attribution se fait selon ces deux rapports: le rapport universel n'est autre chose que l'attribution universelle s'appliquant à chacun des individus (d'une espèce) et qui donne naissance à la proposition individuelle dans laquelle l'attribut est universel: mais le rapport individuel donne lieu à la proposition individuelle, dans laquelle l'attribut est individuel."

Sieht man in diesen Ausführungen von den himmlischen Formen ab, die keine weitere Bedeutung haben, und die übrigens mit dem aktiven Intellekt auf ein und derselben metaphysischen Stufe stehen, da sie alle von Gott direkt abstammen, so ergibt sich, dass die erwähnten Formen ein logisches Verhältnis konstituieren, das durchaus jener erwähnten Dreiteilung entspricht. Dabei handelt es sich hier keineswegs um den Emanationsprozess als solchen, sondern einfach um die Einheit der logischen Beziehung, die vor den Dingen in dem aktiven Intellekt, in den Dingen selbst, und in dem hylischen, also menschlichen Intellekte, als die hylischen Formen, also nach den Dingen existieren. Klar drückt Munk diese Beziehung in der Anmerkung 1 (S. 395) aus: En d'autres termes: Les formes appelées intelligibles hyliques (المعقولات الهيولانية) sont les formes abstraites des choses, que l'intellect hylique (ou passif), affecté de corporéité, possède en puissance et que l'intellect actif fait passer à l'acte, de manière qu'elles soient perçues dans toute leur universalité. Dass aber diese Dreiteilung unbedingt die Konjunktion als logische Konsequenz fordert, zeigen folgende Ausführungen: (S. 406 ff.) „Là, en effet, la forme est complètement dépouillée de corporéité et n'est plus un seul instant forme hylique; car il (le solitaire) perçoit les formes isolément et en elles-mêmes, sans qu'elles aient été abstraites. ... En effet quand les formes sont devenues intelligibles en acte, elles sont le terme des êtres de ce monde; et par cela même

qu'elles sont intelligibles en acte, elles comptent au nombre des êtres. . . . . Or, comme il y a des êtres qui sont de (pures) formes sans matière, des formes qui n'ont jamais été dans la matière, ces êtres, quand on les pense, existent comme des choses (purement) intelligibles, tels qu'ils existaient avant d'avoir été pensés. . . . Rien n'empêche l'intellect en acte de faire des efforts pour rapprocher de lui peu à peu ces formes séparées, jusqu'à ce qu'arrive la conception (purement) intelligible, c'est-à-dire l'intellect acquis . . . C'est là la conception de l'intellect séparé, je veux dire de l'intellect actif tel qu'il se conçoit lui-même, et c'est là la fin de tous les mouvements."

Der Standpunkt des Averroes ist im allgemeinen der des Ibn Bâddscha. Dies erhellt sowohl aus seiner Polemik gegen Avicenna als auch aus der gegen Algazâli. Gegen Avicenna wendet er sich besonders in der Metaphysik, S. 54 ff. (Zur Frage der von Prantl a. a. O., S. 374, 385 bestrittenen Echtheit der Epitome vergl. Steinschneider, Alfarâbi, S 146 ff., bes. S. 150: „Prantl wird hoffentlich seine Bedenken zurücknehmen, welche in der Tat dem Biographen des Averroes nicht hätten unbekannt bleiben sollen", ferner Horten, die Metaphysik des Averroes, S. IX ff.): „Da es nun klar ist, dass alle Kategorien Definitionen erhalten können, durch die die Wesenseinheit jener Kategorien bezeichnet wird, so wollen wir nun betrachten, ob die Wesenheiten der Dinge und ihre universellen Begriffe identisch mit den individuellen Substanzen selbst seien, etwa in dem Sinne, wie du sagst: Das Phantasiebild des Dinges ist das Ding selbst und die Wesensform des sinnlich wahrnehmbaren Dinges ist das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung (das Individuum) selbst, das durch die intentio („ratio", den Wahrnehmungsinhalt) erfasst wird (also „dieses Einzelding da"). Oder es stellt sich die Frage, ob beide in gewisser Weise verschieden seien, so dass unsere Begriffe ausserhalb der Seele eine besondere Existenz besitzen. In diesem Sinne lehren wir: die universellen Begriffe, die wesentliche Bestimmungen bedeuten und die die Substanz eines einzelnen individuellen Dinges zu erkennen geben, sind das individuelle Ding selbst in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben, d. h. insofern sie die Substanz der einzelnen Gegenstände

zu erkennen geben und definieren . . . Wenn die universellen Begriffe eines Dinges, die die wesentlichen Merkmale desselben enthalten, nicht das einzelne Ding selbst wären, dann wäre das Wesen des Dinges nicht das Ding selbst. Dann würde also z. B. das Wesen des Tieres nicht in dem individuellen Tiere enthalten sein und die Erkenntnis der Dinge aufgehoben werden, so dass dann in der Wissenschaft kein Begriff von irgend einem realen Ding mehr gebildet würde.“ Aus diesen Worten ergibt sich, dass Averroes auf rein nominalistischem Standpunkte steht. Er muss sich also durchaus ablehnend gegenüber Avicenna verhalten, der namentlich in seiner Metaphysik a. a. O., S. 284 ff. und in seiner Psychologie a. a. O. eine rein realistische Auffassung vertritt; desgleichen muss er auch Algazâli bekämpfen. (Vergl. auch Horten, die Philosophie des abu Raschid, S. 12ff., Râzi, S. 8ff, 84ff, Tusi, 174, 184).Averroes fährt deshalb fort: „Viele stellen die Lehre auf, jene universellen Begriffe existieren und subsistieren in sich selbst (wie Substanzen) getrennt von der Materie. Gegen diese Philosophen lässt sich einwenden, dass jene Universalia dann von den individuellen Substanzen in gewisser (sic.) Weise verschieden seien. Aus diesen Aufstellungen ergibt sich gegen sie die eine von zwei Möglichkeiten. Jene universellen Ideen sind entweder nicht die Begriffe dieser individuellen Dinge. Dann wollen wir ihnen keine Aufmerksamkeit schenken, wenn es sich darum handelt, diese individuellen Gegenstände begrifflich zu fassen. Dies ist aber das Gegenteil von dem, was jene Philosophen behaupten; denn sie stellten die Lehre von in sich subsistierenden unkörperlichen Universalien nur zu dem Zwecke auf und lehrten, dass sie existierten, um die menschliche Erkenntnis (der materiellen Individuen als möglich und begreiflich) zu erklären. Oder im zweiten Falle könnten wir ihnen zugeben, dass jene universellen Begriffe diejenigen Inhalte sind, die die „Substanzen“ (Wesenheiten) dieser individuellen Weltdinge wiedergeben und definieren [man achte auf den Unterschied zwischen Universalia und den Substanzen bezw. intelligibelen Substraten], und dass durch Vermittelung jener die Wesenheiten dieser erkannt und gedacht werden könnten. Wenn sich dieses

aber auch so verhielte, ergibt sich, dass diese universellen und unmateriellen Begriffe, insofern sie wirklich sind, ausserhalb der Seele und von ihr verschieden sind, und zwar in der Weise wie die Dinge, die ausserhalb der Seele existieren, voneinander unterschieden sind. Es ergibt sich ferner, dass diese Universalia weiterer Universalia (zweiter Ordnung) bedürfen, damit sie begrifflich gedacht werden könnten . . . In dieser Weise geht nun die Frage ins Unendliche fort. Daher ist es einleuchtend, dass wir, um die Wesenheiten der Dinge begrifflich auffassen zu können, nicht die Lehre von Universalia aufstellen müssen, die in unkörperlicher Weise existierten." Aus diesen Darlegungen, die noch durch ähnliche Ausführungen erweitert werden könnten, ergibt sich bereits eine Modifikation der ursprünglich schroffen Ablehnung. Zwar stabiliert Averroes auch jetzt noch einen prinzipiellen Unterschied zwischen den hypothetisch angenommenen Universalien und den realen Dingen, er spricht jedoch von einer eventuellen Definition der realen Dinge durch die Universalien. Aber es dauert nicht lange, so erreicht er bereits durch Anwendung des bekannten aristotelischen Spruches: primum in intentione ultimum in executione (vergl. S. 60, Anm. 1) die Existenznotwendigkeit der Universalia (Vergl. Aristoteles, de coelo IV, 4, 311 b 33; dazu Görland, Aristoteles und Kant, S. 130 ff.: „Das dem Vermögen nach Seiende ist geradezu die Präformation des Wirklich-Seienden"; vergl. auch S. 83 ff.) Obgleich nämlich Averroes der generatio aequivoca das Wort redet (S. 57), sieht er sich gezwungen, ein „erstes Prinzip" anzunehmen, „das von aussen wirkt." Lehrreich sind folgende Sätze: „In dem Falle der durch generatio aequivoca erzeugten Tiere und Pflanzen ist der erste Beweger des Entstehungsvorganges, selbst wenn dieselben durch die Hitze der Gestirne erzeugt werden, nicht die Hitze. Es wurde vielmehr gezeigt, dass hier ein erster Beweger existieren muss, der dem durch generatio aequivoca Erzeugten ähnlich ist und ihm seine substantielle Wesensform verleiht. Dieser Beweger ist mit dem „bewegten" Gegenstande nur aus dem Grunde der Wesenheit nach nicht ein und dasselbe Ding, weil er nicht körperlicher Natur ist, wie dargelegt wurde." — Man sieht also, dass

die „Aehnlichkeit“ die Vermittelung zwischen den geistigen Universalien und den realen Dingen übernimmt. „Dieses ist die Thesis, die wir aufstellten, dass ein Ding nur von einem ihm der Art nach wesensgleichen erzeugt werden kann. Die Wesenheit ist in den Dingen, die durch die Kunst hergestellt werden, leichter erkennbar als in solchen, die die Natur hervorbringt. Die Gesundheit, die durch die Kunst der Arznei in dem menschlichen Körper entsteht unter gleichzeitiger Mitwirkung der menschlichen Natur (natura sanat, medicus curat), entsteht aus derjenigen Wesensform der Gesundheit, die in der Seele des Arztes vorhanden ist. Ebenso verhält sich die Wesensform des Hauses, das der Baumeister aus Hausteinen und Ziegelsteinen herstellt. Sie entsteht notwendig aus der Wesensform, die in seiner Seele (als Archetypus) vorhanden ist . . . Dann also ist notwendig, dass dasjenige, was in der Seele des Künstlers früher vorhanden ist, der Zeit nach in der Ausführung später sei. Aus diesem Grunde sagt man, dass das in der Intention Erste in der Ausführung das Letzte sei und das in der Ausführung Erste das Letzte in der Intention. In den Naturdingen könnte sich die Sache in ähnlicher Weise verhalten. Ihr höchstes und erstes Prinzip kann die begriffliche Vorstellung in dem reinen Geiste (der Engel) sein. Inwiefern könnte es sonst den Weltdingen zukommen, dass sie in ihrer Natur dazu disponiert sind, dass wir sie erkennen; denn diese Bestimmung (die Erkennbarkeit, d. h. der Besitz geistig erfassbarer Inhalte, der Universalia) ist für sie eine wesentliche, die in ihrer Natur real besteht. (Die Universalia sind also in den materiellen Dingen real vorhanden, emaniert aus dem aktiven Intellekte, der die Mondsphäre belebt.) Die wesentliche Bestimmung aber wird notwendigerweise in dem realen Substrate aktuell und real nur durch eine (als Ausfluss einer) Ursache, die von aussen wirkt. Nun aber existiert in der Welt nichts, wodurch das sinnlich wahrnehmbare Ding der Potenz nach begrifflich fassbar würde (also die potentiell im Dinge vorhandenen Universalia), d. h. dass es in seiner Natur selbst liege, dass du es begrifflich denken kannst, es sei denn, dass es von einem begrifflich und geistigen Prinzipe (wörtlich: „von einem geistigen Begriffe“) ausgehe, selbst wenn seine reale Existenz eine sinn-

lich wahrnehmbare ist, herstammend von seinen sinnlich wahrnehmbaren ersten Prinzipien. Ebenso verhält sich die Sachlage in den Gegenständen, die durch Kunst entstehen. Sie werden begrifflich erfasst von dem, der sie nicht hergestellt hat. Sie bilden aber nur aus dem Grunde ein Substrat für diese „Geistigkeit", weil sie von einem geistigen Prinzip ausgehen, nämlich den Erkenntnisformen, die in der Seele des Künstlers vorhanden sind . . ." Aus dieser Darlegung ist im allgemeinen die Existenz von unkörperlichen Substanzen klar. Sie bilden die Ursache dafür, dass die sinnlich wahrnehmbare Substanz als begrifflich fassbare existiert, und sie verleihen dem sinnlich wahrnehmbaren Substrate die substantielle Wesensform, durch die der Gegenstand der Potenz nach begrifflich fassbar ist. Das Wichtige an diesen Ausführungen ist, dass sie zunächst nicht auf grund metaphysischer Reflexionen, sondern rein erkenntniskritischer Studien hervortreten. Die Möglichkeit des Begreifens, der aristotelischen Assimilation zwischen perzipierender Vernunft und perzipiertem Gegenstande, setzt eine spirituale Wesensgleichheit voraus. Daraus ergibt sich zunächst die Position des „in re" und „post rem". Das „in re" entsteht aber durch die von der Materie bewirkte Individualisierung des Geistes; also bildet der Geist ein „prae" gegenüber dem „Dinge", ein „ante rem" gegenüber dem „in re" und „post rem". So zeigt sich auch bei Averroes trotz des scheinbar rigoros durchgeführten Nominalismus ganz ungesucht jene erwähnte „Dreiteilung"; dass sie freilich mit der Emanation aufs innigste zusammenhängt, soll nicht bestritten werden; das beweist aber nur die pantheistische Konsequenz aller abstraktiven Logik. In einer Beziehung unterscheidet sich allerdings das „logische" Universalienproblem von dem „metaphysischen" Emanationsprobleme. Das logische Problem muss schliesslich bei einem obersten Begriffe landen, der sich als die völlig inhaltslose οὐσία (vergl. besonders Averroes, Metaphys. a. a. O. S. 41) enthüllt, dem jede Möglichkeit einer systematischen Entfaltung in Einzelbegriffe genommen ist; daher ist schon bei Aristoteles eine systematische Begründung und Fixierung problematisch. Die Emanation bildet somit eine willkommene Ergänzung der rein logischen Spekulation, wenn

sie den leeren οὐσία-Begriff mit dem Begriff des „Guten“ ausstattet. Bedenkt man nun, dass im Sinne erkenntniskritischer Reflexion alle Begriffsbildung eine Detaillierung der formalen Zweckmässigkeit in staffelartiger Form bedeutet, so kann die Emanation als die Identifizierung der formalen Zweckmässigkeit mit der ethischen angesprochen werden. Auf diese Weise wird aus dem Panpsychismus ein Panethizismus. Die Linien und Flächen sind ethische Werte. Andererseits bleibt auch das „oberste Gute“ in absoluter Isoliertheit, wenn ihm nicht durch begriffliche Gliederung des Seins die Möglichkeit seiner Entfaltung in Einzelwerte eröffnet wird; mithin bildet auch die formale Zweckmässigkeit eine notwendige Ergänzung der ethischen — Beweis genug, wie innerlich der Zusammenhang zwischen Universalien und Emanation ist. Es verschlägt deshalb gar nichts, wenn der eine Philosoph mehr den Nominalismus, der andere den Realismus betont. Kraft der Emanation, zu welcher die innere Struktur formaler Logik mit Naturnotwendigkeit hintreibt, müssen sie sich alle in der erwähnten Dreiteilung zusammenfinden. Das ist auch der Grund für die Annahme unausgeglichener Widersprüche in den Systemen aller arabisch-jüdischen Philosophen. Nur sind diese Widersprüche weniger in dem Charakter jener Denker begründet, als in der dualistischen Grundlage abstraktiver Begriffstechnik, die in Aristoteles ihren Urheber hat. Damit erledigen sich auch die Einwände von Forschern, die auf grund innerer Widersprüche Algazâli die „Abhandlungen“, Averroes die „Epitome“ absprechen wollen. Wollte man die Widersprüche als literarkritische Instanzen betrachten, so dürfte man diesen Denkern wahrscheinlich kein einziges Werk als das ihrige zusprechen. (Vergl. auch Horten, a. a. O. S. IX). Aus solchen Erwägungen heraus dürfte es sich erübrigen, noch weitere Belegstellen aus Averroes, insbesondere seine Einsprüche gegen Algazâli kritisch zu würdigen. (Vergl. besonders destr. destr. III, S. 36 „Ulterius sermo philosophorum universalia reperiuntur in intellectu, non autem demonstrata, sed volunt quod sunt in potentia et non in actu . . .“) Von diesem Gesichtspunkte aus kann es auch nicht weiter befremden, wenn Maimonides, ein ausgesprochener Realist, gleichfalls für die Emanation bezw.

Konjunktion eintritt und somit auch implicite als Verfechter der „Dreiteilung" betrachtet werden muss. Seine Ausführungen über den Realismus finden wir im 18. Kapitel des 3. Buches seines Moreh (Guide 136): Après avoir établi qu'entre toutes les espèces d'animaux l'espèce humaine est seule l'objet des soins particuliers de la Providence, voici ce que j'ai à ajouter: C'est une chose connue qu'il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit qu'au contraire l'espèce et les autres universaux sont des choses appartenant à l'entendement et que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel, ou un ensemble d'individus. Am klarsten tritt freilich diese ganze logische Entwickelung an einem Begriffspaare hervor, dessen zentrale Bedeutung für den logischen Abstraktionsprozess von den meisten Philosophen berücksichtigt wird: An der Wahrnehmung und deren Transformation in die Vorstellung. (Vergl. S. 161 unserer Abh.). Die Wahrnehmung setzt sich nach Gersonides aus sinnlichem Materiale und dem Intelligibelen zusammen, während die Vorstellung das durch den Abstraktionsprozess gewonnene intelligibele Substrat darstellt. Diese Erklärung steht freilich in einem Widerspruche zu S. 141, wonach das Wirkliche die Vorstellung voraussetzt, es müsste denn sein, dass von zwei Vorstellungen die Rede ist, von einer, welche dem Wirklichen vorausgeht — einem Wahrnehmungsurteile, und einer, welche den begrifflichen Gehalt perzipiert — einem Erfahrungsurteile. (Vergl. hierzu Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, S. 524, der im Anschluss an den Satz aus Kants Proleg. § 18 [ed. Cassirer, S. 48]: „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile" — folgende Ausführungen macht: „Was bisher eine Differenz des Seins bedeutete, das bedeutet somit jetzt eine Differenz der Gültigkeit. Ein Urteil heisst ein blosses Wahrnehmungsurteil, wenn es sich begnügt, verschiedene Vorstellungen so zu verbinden, wie sie sich im augenblicklichen Bewusstseinszustand neben einander vorfinden: wenn es also lediglich einen Zusammenhang konstatieren will, der hier und jetzt, zu diesem

bestimmten Punkte der Zeit von einem einzelnen Beobachter als unmittelbares Erlebnis vorgefunden wird. Die Kraft jedes derartigen Urteils ist auf die blosse Beschreibung des Gegebenen und Gegenwärtigen beschränkt; sie reicht über den gerade vorliegenden Moment des individuellen Vorstellungsablaufs nirgends hinaus. Das Erfahrungsurteil indes: das Urteil, wie es in der empirischen Wissenschaft in Gebrauch und Geltung ist, gehört seiner eigentlichen A b s i c h t nach bereits einem völlig anderen Typus an. Der Zusammenhang, der in ihm ausgesagt wird, soll nicht nur für dieses oder jenes psychologische Einzelsubjekt gelten, sondern es wird die Forderung erhoben, dass er schlechthin unabhängig von diesem „besteht und auf Gründen beruht, die für jedes Subjekt in gleicher Weise notwendig und verbindlich sind . . .“ Nun liegt es uns freilich fern, das n a t u r w i s s e n s c h a f t l i c h e E r f a h r u n g s u r t e i l mit dem t e l e o l o g i s c h e n des Gersonides zu identifizieren. Indessen kann doch nicht geleugnet werden, dass auch die Urteile der formalen Zweckmässigkeit eine analoge Beziehung aufweisen, so gewiss auch der Gegenstand der B i o l o g i e nicht mit dem schlechthin e m p f u n d e n e n Gegenstand identisch ist, sondern diesen durch methodische Angleichung an die Gesetze der exakten Naturwissenschaft für das Forum der Kausalität zurüstet. In diesem Sinne kann auch die Differenz zwischen „Wahrem“ und „Form“ auf eine solche zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil hinausgeführt werden. Es könnte aber ein anderer Einwand erhoben werden: Im Sinne der scholastischen Erkenntnistheorie handelt es sich bei dem Abstraktionsprozesse keineswegs um eine in Kraft tretende Spontaneität des perzipierenden Intellekts, wie solche für eine Umwandlung des Tatsachenmaterials in biologische Formgebilde erforderlich ist, sondern um ein einfaches passives Nachbilden, bei welchem die rationalen Bilder des sich in der abstrahierenden Funktion manifestierenden Intellekts nur Schattenrisse der Dinge sind, dann könnte jedoch keineswegs jene aufsteigende Entwickelung angenommen werden, wie solche in der Erhebung des Wahrnehmungsurteils zum teleologischen Erfahrungsurteile zu Tage tritt. Wir lernen die erwähnte, auf arabisch-jüdische scholastische Denkart zurückgehende Auffassung, namentlich bei einem Denker kennen, der hart an der Schwelle

des neuzeitlichen Bewusstseins steht, bei Carolus Bovillus. Cassirer (I, 79) gibt uns darüber an der Hand quellenmässiger Berichte folgende Darstellung: „Die Erkenntnislehre des Bovillus ist auf dem Boden des scholastischen Realismus erwachsen: sie vollzieht von Anfang an eine strenge und unaufhebliche Trennung zwischen dem Sein, das dem Begriff „an sich" zukommt und der besonderen Form, in der es sich innerhalb unseres begrenzten und abhängigen Verstandes darstellt. Diese Sonderung wird sodann zu einem schroffen Dualismus der Substanzen, wie ihrer Erkenntniskräfte weitergeführt: wenn es dem „Intellekt der Engel" gegeben ist, die Begriffe und Wesenheiten in ihrem reinen unbeweglichen Sein zu erfassen, so ist der menschliche dazu verurteilt, sie durch ein fremdes Medium und vermöge eines stetigen Werdens zu erblicken. Wie er seiner Natur nach mit der Materie verbunden ist, so vermag auch sein Denken nur von sinnlichen Bildern seinen Ausgang zu nehmen und bleibt bis in seine höchsten Leistungen von dieser Vermittlung abhängig. Die Bedingtheit durch die „Species", die ihm an Stelle des Dinges selbst dienen muss, ist der Ausdruck seiner angeborenen Unwissenheit und der natürlichen Untätigkeit, in der er ohne fremde Beihilfe verharren müsste. Dass der menschliche Verstand die Erkenntnis aus sich selbst und seinem eigenen Gehalt schöpfen könnte, ist unmöglich; er ist nichts anders als eine blosse Potenz, der erst durch einen von aussen kommenden Akt vollendet und erfüllt werden kann. Wenn für den „intellectus angelicus" Sein und Wissen znsammenfallen und eine unmittelbare Einheit bilden, so bleiben sie für den „intellectus humanus" dauernd getrennt, wenn jener die Begriffe als die ewigen Urbilder erfasst, die dem Sein der Dinge vorausgehen, so vermag dieser nur ein Nachbild des gegebenen Seins zu gewinnen. Die Stufenfolge der Schöpfung geht daher vom „englischen Verstande" zu den konkreten Naturdingen und von diesen zum menschlichen Geiste fort: in angelico intellectu sunt omnia ante esse, in seipso in esse, in humano post esse. Und zwar besitzen die Gegenstände im Verstande der Engel ein reines intellektuelles Sein, in ihrer eigenen Existenz ein sinnliches und natürliches Sein,

während sie im menschlichen Denken ein abgeleitetes, rationales Sein gewinnen."

Aus dieser Darstellung erhellt ohne Weiteres, dass die „rationalen" Erkenntnisse des menschlichen Verstandes eine Depravation der ausserseelischen Intelligibilia bedeuten, die selbst durch die transzendente Mithilfe des aktiven Intellekts nicht völlig behoben werden kann. Es ist dies um so merkwürdiger, als doch die Funktion des aktiven Intellekts sich keineswegs in der Qualifizierung des menschlichen Intellekts zur Bildung der Abstrakta erschöpft, sondern auch in der Ausstattung des menschlichen Intellekts mit der absoluten Weltordnung ihr Wesen erblickt; zweifellos muss aber bei der Einreihung der sinnlichen Einzeldinge in diese Weltordnung eine Erhöhung, und nicht eine Erniedrigung der Wahrnehmungstatsachen stattfinden. Dieser letzte Punkt ist es denn auch, der für Gersonides den Anlass bildet, auch dem menschlichen Intellekte Spontaneität und Aktivität zuzusprechen. So weit geht bei ihm die Spontaneität, dass eine völlige Identität mit dem aktiven Intellekt erreicht werden könnte, wenn der einzelne menschliche Intellekt die unendlich vielen Einzeldinge perzipieren könnte. Indem aber durch die Unendlichkeit der Einzeldinge eine völlige Identität mit dem teleologischen Apriori des Seins für Gersonides als ausgeschlossen gilt, durfte er bei aller Homogenität der das Einzelding konstituierenden Sinnlichkeit mit den teleologischen Kategorien des Verstandes auch die prinzipielle Heterogenität nicht übersehen, die eine unüberwindliche Schranke zwischen Denken und Sinnlichkeit errichtet. Hätte Gersonides erkannt, dass auch die Teleologie nicht das „An sich" des Seins, sondern nur die Vorbereitung für das Sein, d. h. seine mathematisch-naturwissenschaftliche Konstitution, bedeutet, so müsste er unbedingt als ein Vertreter idealistischer Erkenntniskritik gewürdigt werden. Immerhin muss auch so die Leistung des Gersonides als ein ausserordentlicher Denkfortschritt bezeichnet werden. Er hat sich im Gegensatze zu den meisten arabisch-jüdischen Philosophen, selbst zu Maimonides, sowohl von einer Ueberspannung des göttlichen als auch des menschlichen Intellekts fern gehalten, dadurch aber konnte er auch das richtige Verhältnis zwischen Denken und Sinnlichkeit ermitteln: Der

Funktionscharakter beider Instanzen ist unendlich, insofern das durch die Sinne ewig neu zugeführte Einzelmaterial von dem Verstande teleologisch erfasst und bestimmt wird. Der Verstand jedoch bildet das Ziel und die Bekrönung der Sinnlichkeit. Hier erhebt sich jedoch die Frage: Hat nicht bereits Aristoteles diesen erkenntniskritischen Standpunkt vertreten? Haben nicht auch bei ihm die Einzelinhalte durch ihre Beziehung zur anfangslosen Materie Unendlichkeitscharakter? Und dass der Verstand das Priori gegenüber der Sinnlichkeit bedeutet, hat sich aus seiner Formulierung des Nusproblems, (s. S. 169) ergeben. Und dennoch muss ein Fortschritt bei Gersonides gegenüber Aristoteles konstatiert werden. Zunächst kommt hierfür der konsequent durchgeführte teleologische Ethizismus in Betracht, der bei Gersonides das bei Aristoteles, Alfarâbi, Averroes u. A. so charakteristische Schwanken von der Sinnlichkeit zum Verstand, von der Physik zur Teleologie nahezu ausschliesst. Zwar könnte auch die „anfangslose Materie" des Gersonides als Beweis gegen die Superiorität des ethischen Geistes betrachtet werden, und dies um so eher, als ja auch bei Gersonides die ethische Teleologie in der Materie verkörpert ist; und dennoch kann durch derartige Reflexionen die erkenntniskritische Bedeutung des Gersonides nicht erschüttert werden. Schon die einseitig durchgeführte Teleologie lässt die „anfangslose Materie" weit eher als den Ausdruck einer metaphysischen Homogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit erscheinen, insofern beide Instanzen dank ihres Unendlichkeitscharakters dem Denken entspringen. Weit wichtiger aber ist die Leistung, die Gersonides in der Formulierung des Unsterblichkeitsproblems vollbringt. Gersonides ist der Meinung, dass nach dem Tode an Stelle der bei Lebzeiten sich sukzessiv vollziehenden Perzeption eine simultan wirkende Apperzeption in Kraft tritt. Mit einem Schlage übersieht und begreift der von der Hyle befreite Intellekt die unendliche Totalität der Beziehungen, die zwischen den unendlich vielen kosmischen Dingen walten. Die κοινονία τῶν ἰδέων ist also nur deshalb jenseits von Raum und Zeit, den vom Denken erzeugten Konstitutiven der Materie, weil sie

im Diesseits Aufgabe und nur Aufgabe bleibt. Sonach ist die Materie ihrer Absolutheit entkleidet: Das transzendente Denken, das Denken an sich, bedarf ihrer nicht. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass sie als ein Erzeugnis des reinen Denkens mit dem Verstande, den Kategorien, identisch wäre. In diesen Fehler der Neuplatoniker, dem weder Gabirol noch Maimonides entgehen konnten, verfällt Gersonides nicht. Vielmehr wird bei ihm in dem Begriff der „anfangslosen Materie“ unbedingt an der selbständigen Position der in der Materie konkretisierten Kategorien der reinen Anschauung festgehalten. So ist die Sinnlichkeit = Denken, insofern auch sie gleich den Denkkategorien aus dem transzendentalen Denken entspringt. Sie ist aber Nichtdenken, insofern sie niemals mit den Kategorien des Denkens identifiziert werden kann. Das reine Denken erfordert als sein Korrelat die „reine Hyle“, die für Gersonides in der Mathematik, bezw. in der Geometrie der reinen Linien — nach aristotelischem Vorbilde — ihre hypothetische Kraft realisiert. So hat bei Gersonides wie bei Plato im Phädon die Unsterblichkeit die Hypothesis für die reine Psychologie zu bilden, die die Seele nur als den Inbegriff der reinen Bewusstseinsfunktionen, als den erzeugenden Quell des Denkens für alle Arten des Seins deklariert. Bei solchen Erwägungen dürfte der Schluss nicht zu gewagt scheinen, dass Gersonides in seinen erkenntniskritischen Gedanken weit eher von Plato als von Aristoteles beeinflusst ist. Indessen würde sich Gersonides in dieser Stellung zu Plato keineswegs isoliert fühlen. Wird doch der ganze Realismus als eine platonische Reaktion gegenüber dem Aristotelismus betrachtet. Allerdings darf man nicht übersehen, dass der Platonismus der Realisten keineswegs mit dem reinen Platonismus der transzendentalen Methode identisch ist. Vielmehr ist dieser Platonismus nichts anderes als ein verkappter Nominalismus, den zwar Aristoteles bekämpft, der aber in Wirklichkeit aristotelischer Denkart entspringt, so gewiss auch der Spiritualismus eine Suprematie der Einzeldinge bedeutet. Auf diese Tatsache weist besonders Cassirer a. a. O. S. 532, Anm. 73 hin: „Ich kann auf diesen Punkt, der eine eingehende historische Darlegung und Begründung fordern würde, hier nur in wenigen Andeutungen ein-

gehen. Man hat sich das sachliche Verständnis des mittelalterlichen Universalienstreits verschlossen, indem man in ihm einen Kampf der Aristotelischen und Platonischen Tendenzen der Scholastik sah, statt ihn als eine innere Krisis des Aristotelismus selbst zu begreifen. . . . Dass sich die „Realisten" auf Platon beriefen, ist freilich richtig; aber es beweist nur, dass sie die Idee selbst nicht anders als unter dem Aristotelischen Gesichtspunkt der Substanz zu erfassen vermochten."

So weit sich diese Charakteristik auf die christliche Scholastik bezieht, mag sie unwidersprochen bleiben. Was aber die arabisch-jüdische Scholastik betrifft, so bedarf sie der Modifikation. Die aristotelische Strömung, die sich an den Namen des Themistius knüpft und über Avicenna zu Maimonides und Gersonides führt, bedeutet sicher eine Abwandlung platonischer Motive — nicht nur de nomine, sondern de facto, wie wir es wiederholt zu erweisen vermochten. (Vergl. bes. S. 187, Anm. 2, 193, Anm. 1, 206, Anm. 4, Endnote A, S. 233). Dadurch aber bestätigt sich die in unserer Einleitung aufgestellte These, dass die erkenntniskritischen Fortschritte des Humanismus und der Naturphilosophie bis zur Entstehung der exakten Naturwissenschaft in keiner nennenswerten Weise über Maimonides und Gersonides hinausstreben.

Eine besondere Besprechung erfordert noch die Stellung Spinozas zu unserem Probleme. Dass Spinoza der Emanationstheorie und der damit verbundenen Konjunktion des Intellekts huldigte, zeigt schon sein „Kurzer Traktat." Wichtig ist hierfür folgende Stelle (s. Sigwart, Spinoza, Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Gerechtigkeit, Tl. II, cap. 22ff, dazu Cassirer, a. a. O. II,4, ferner Sigwart, Neuentdeckter Traktat, S. 46, 102ff.): „Da also die Vernunft keine Macht ist, uns zu unserer Glückseligkeit zu bringen, so bleibt nur übrig, dass diese Art von Erkenntnis nicht aus etwas anderem folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objekts selbst an den Verstand entsteht; und wenn dieses Objekt herrlich und gut ist, so wird die Seele notwendig damit vereinigt." Aus dieser

Stelle geht hervor, dass Spinoza der Emanation eine weit einheitlichere Prägung verleiht als die meisten arabischen und jüdischen Philosophen. Für diese bildet die Emanation eine auf metaphysischem Boden vollzogene Vereinigung zwischen Kausalität und Teleologie: Bis zum genus humanum wirkt die Emanation kausal, vom Menschen aufwärts zu Gott teleologisch. Dass hier ein philosophischer Synkretismus vorliegt, wurde frühzeitig eingesehen, und schon Alfarâbi schaltet deshalb das teleologische Motiv zuweilen gänzlich aus, um die Einheit des kausalen Regressus nicht zu stören. Daher schilt er die unitas intellectus als „Altweibergeschwätz", weil sie auf teleologischem Wege prinzipiell nicht zu erreichen ist. Zu diesem radikalen Schritte können sich weder Avicenna und Ibn Bâddscha noch Averroes verstehen, daher ist auch ihre Stellung zum Universalienprobleme schillernd und kompliziert. Das gilt freilich auch von Alfarâbi, sobald er sich von seiner ursprünglichen kausalen Position entfernt. Den Standpunkt Alfarâbis in seiner einseitigen Betonung des Kausalitätsprinzips macht sich ohne Zweifel Spinoza zu eigen. Die Kenntnis von Alfarâbis Stellung zu unserem Probleme mag Spinoza jüdischen Quellen zu verdanken haben, die wiederholt darüber berichten. Dass freilich bei einer derartigen Ausschaltung der menschlichen Denktätigkeit der Mensch selbst zum „Sklaven Gottes" herabsinkt und dadurch jeder wissenschaftlichen und sittlichen Spontaneität verlustig geht, hat sicher Spinoza selbst am klarsten empfunden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn er in seinem Traktate „Ueber die Verbesserung des Verstandes" das direkt entgegengesetzte Verfahren einschlägt: Der menschliche Intellekt reicht bis an die Gottheit heran und vereinigt sich mit ihr, die Teleologie erhält gegenüber der Kausalität das Uebergewicht. Diese Präponderanz kommt freilich nur prozessualiter, nicht de facto zur Geltung, da ja im Endeffekte die volle Identität zwischen beiden Bewusstseinsfunktionen herrscht. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Spinoza auch jetzt der Emanation und Konjunktion entspricht. Auch in der grössten Aktivität des menschlichen Intellekts bricht der transzendente Einfluss der göttlichen

Zentralinstanz durch, der namentlich in den sogenannten „prima intelligibilia“ — الصور المعقولة — מושכלות ראשונות, als den Vermittelungsstadien zwischen göttlichem und menschlichem Intellekte, in Erscheinung tritt. Dass diese Intelligibilia im grunde genommen den obersten Axiomen des Aristoteles, den quinque voces des Porphyrius, sowie den daraus abgeleiteten übrigen voces der arabisch-jüdischen Philosophie entsprechen, wurde bereits an mehreren Stellen erwähnt (Vergl. besonders die Psychologie Avicennas a. a. O. c. 8, dazu die von Landauer aus dem Kitâb en-nágât S. 46,5 zitierte Stelle auf S. 406, Anm. 1). Die Emanation hätten wir uns dann derartig vorzustellen, dass ein Abströmen der obersten Grundsätze an den menschlichen Intellekt stattfindet, damit dieser durch eine spontane Subsumierung der Einzeldinge unter die Intelligibilia den in den Intelligibilien sich manifestierenden göttlichen Intellekt erschaue und sich zu eigen mache. Dass diese Art der Vereinigung mit der Gottheit durch unmittelbare göttliche Inspiration und Intuition nur bestimmten Elitemenschen vorbehalten, prinzipiell also möglich ist, lehren Avicenna, Ibn-Bâddscha, Averroes und Maimonides. Nur Gersonides lehnt diese Vereinigung ab, weil niemand weder die unendliche Fülle der Einzeldinge perzipieren, noch eine göttliche Offenbarung im Sinne jener Philosophen im Diesseits erreichen kann. In dem gleichen Sinne fasst auch der Traktat „Ueber die Verbesserung des Verstandes“ die Emanation auf. Im § 100 (nach der Bruderschen Ausgabe (S. 38), bei Cassirer S. 18) findet sich folgende Stelle: „Was die Ordnung angeht, in der all unsere Erkenntnisse einheitlich zu verknüpfen sind, so gilt es zunächst zu erforschen, ob es ein Wesen gibt, und von welcher Art es ist, das die Ursache aller Dinge bildet: derart, dass sein Denken zugleich die Ursache aller unserer Ideen ist und somit unser Geist die Natur so vollkommen als möglich wiedergibt.“ Wer denkt bei diesen Universalien nicht unmittelbar an jene wiederholt von den arabischen und jüdischen Philosophen betonte Theorie, dass das Denken der Dinge ihre Existenz bewirkt! Noch stärker tritt die arabisch-jüdische Form der Emanation in folgenden Worten hervor: „Es ist jedoch zu be-

merken, dass ich hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Wesenheiten nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern die der festen und ewigen Dinge verstehe. Denn die Reihe der veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, ist eine Aufgabe, die die Fassungsgabe des menschlichen Geistes übersteigt, teils wegen der unzählbaren Menge dieser Dinge, teils wegen der unendlich mannigfaltigen Umstände, die jedes einzelne von ihnen bedingen. Es ist aber auch garnicht nötig, dass wir diese Reihe vollkommen überblicken; denn was uns damit geboten würde, sind doch immer nur äusserliche Bestimmungen, Bezeichnungen und Nebenumstände, die uns das innere Wesen der Dinge nicht erschliessen würden. Dieses ist vielmehr nur aus den festen und ewigen Dingen abzuleiten und aus den Gesetzen, die in diesen, als in ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind und gemäss denen alles Einzelne geschieht und geordnet wird: hängen doch die wandelbaren Einzeldinge so innerlich und wesentlich von jenen festen Dingen ab, dass sie ohne sie weder sein noch gedacht werden können." Hierzu bemerkt Cassirer: „Die Erklärung dieser Stelle hat den Historikern der Philosophie von jeher die grösste Schwierigkeit bereitet . . . Dennoch kann der Sinn und die logische Tendenz von Spinozas Sätzen, wenn man sie im Zusammenhange mit den vorangehenden Entwickelungen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes auffasst, nicht fraglich sein. Schon der „kurze Traktat“ hat zwischen das Eine unendliche Urwesen und die wandelbaren Einzeldinge eine besondere Klasse von Wesenheiten eingeschoben, die die Vermittlung zwischen ihnen bilden und den Uebergang von einem zum andern ermöglichen sollten. Schon er spricht von Grundarten des Seins, die unmittelbar, nicht durch mannigfaltige causale Zwischenglieder, aus Gott hervorgehen und die daher, wie er selbst, unveränderlich und ewig sind. „Von diesen Arten aber kennen wir nicht mehr als zwei: nämlich die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache.“ Fügt man diese Bestimmung den Sätzen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ein: so wird also gefordert, dass wir, statt uns in die Betrachtung der besonderen Bewegungserscheinungen zu versenken und ihre empirische Abfolge

festzustellen, die „Natur“ der Bewegung selbst als etwas in sich Gleichförmiges und Bleibendes zu erfassen und von dieser gemeinsamen Grundnatur zur Erkenntnis des Einzelnen fortschreiten. Analog soll aller psychologischen Einzelbeobachtung die Einsicht in die „Wesenheit“ des Verstandes vorausgehen . . . Es ist somit nichts anderes, als das strenge Ideal der reinen Deduktion . . .“ Soweit die Ausführungen Cassirers. Wir haben nur hinzuzufügen, dass diese Interpretation der „festen, ewigen Dinge“ sich völlig mit unserer Ansicht deckt, nach welcher Spinoza im Sinne der arabisch-jüdischen Philosophie die Intelligibilia als die notwendigen Vermittelungsinstanzen in dem psychologischen Prozesse des Erkennens erblickt. Denn Verstand und Bewegung bedeuten von Alfarâbi bis zu Averroes nichts anderes als Teleologie und Kausalität und bilden so die Inbegriffe aller Intelligibilia in den ethischen und physikalischen Reflexionen. Eines darf man freilich auch hierbei nicht übersehen: Jene willkürlich angenommenen obersten Axiome stammen auch für Spinoza direkt aus Gott (Vergl. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat, S. 46) und können deshalb mit der wahren Apriorität des Denkens nicht in Einklang gebracht werden. Besonders klar geht dies auch aus § 73, S. 30 hervor: Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. Nach all diesen Erwägungen kann man auch in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes nur von einer sehr relativen Spontaneität des Denkens sprechen, und Spinoza steht in dieser Beziehung keineswegs höher als Avicenna und die in dessen Spuren wandelnden jüdischen Philosophen Maimonides und Gersonides. Speziell in der Frage der Universalia bewegt sich Spinoza gänzlich auf dem Boden des Avicenna und Gersonides, ebenso in der idealistischen Wertung der Geometrie, in der überzeitlichen Deduktion apriorischer Grundsätze (s. S. 127, 161 ff.). Der Sprung vom kurzen Traktat bis zur Verbesserung des Verstandes ist also doch nicht so gewaltig wie Cassirer u. A. meinen. Richtig

ist, dass erst in dem späteren Werke die noetische Aktivität zur Geltung gelangt. Eine psychologische Erklärung hierfür lässt sich leicht finden, man braucht nur an Aristoteles zu denken, der in seinem Schwanken von der Substanz des Nus bis zur Substanz des Einzeldings das genaue Pendant zu Spinoza darstellt. Beide Denker teilen das gleiche logische Gebrechen: Weil sie nicht ihren Ausgang von der Wissenschaft als der wahren Repräsentantin des Seins nehmen, verfehlen sie das richtige Verhältnis zwischen Kausalität und Teleologie und spielen so stets den einen Faktor gegen den andern aus. In einer Hinsicht geht freilich Spinoza energischer vor als Aristoteles: Er durchhaut den Knoten mit Preisgabe der Bewegung und der Kausalität, um auf dem Grunde zeitloser Erstarrung das Gebäude bewegungsfeindlicher Identität zu errichten. Auf diese Weise hat er sich allerdings den Weg zur Vielheit für alle Zeiten versperrt.

Endnote C.

Die Ansicht des Averroes über die spekulative Kraft.

(Nach der Tibbon'schen Uebersetzung des Kompendiums zum Buche der Seele, Msc. Parma, R. 208).

Auf diese Ansicht nimmt Gersonides in folgenden Stellen Bezug: 32, 34, 47, 66, 103, 105, 108, 111.

ונאמר כי תחלת מה שראוי שנעיין בו מענין אלו המושכלות העיוניות אם הם תמיד בפעל או ימצאו תחלה בכח ואחר שנית בפעל ויהיו נמצאות היולאניות כי המאמר בהיות קצתם ימצא תמיד פעל וקצתם כח מאמר מבואר הנפילה בנפישו כי הצורות לא יתחלקו בעצמותם ולא קצתם נושאות לקצתם ואמנם ימצא זה לצורות מצד ההיולי ר"ל מצד מה שהם פרטיות וזה מבואר למי שהתעסק קצת עסק בזאת החכמה והדרך אל זה כמו שאמרנו מתחלת זה הספר שנעיין אם דבקותם בנו דבקות דומה בדבקות הדברים הנפרדים בחמרים כמו שיאמר בשכל הפועל שהוא ידבק בנו בעת ההקנאה עד שיהיו אלו המושכלות אין הבדל בין מציאותם לנו בזמן הנערות ועם הישישות בהיותם נמצאות בפעל אבל שהם היו בנערות שקועות בלהות ובכלל הנה צריך שנאמר שיהיה בנו ענין ימנענו מהשיגם וכאשר הגיע דנושא המקבל להם על הכנתו האחרונה נראו בו אלו המושכלות והשגנו אותם ולפי זה לא יצטרך כשיגיעו לנו המושכלות אל מניע מסוגם ר"ל שיהיה שכל אבל אם היה על כל פנים הנה במקרה כמו שאישר יסיר ההלודה מן המראה יהיה בפנים מה סבה להרשם הצורות בה ולא יהיה ג"כ אמרנו בהם שהם נמצאות בנו בכה בזמן הנערות כפי ענין הכח ההיולאני אבל באופן מושאל ידמה הענין אישר ישלחו שם הכה עליו בעלי הכהון (?) או נאמר כי דבקות אלו המושכלות בנו דבקות היולאני והוא דבקות הצורות בחמרים והעמידה על זה יהיה מזה הצד וזה בשנמנה הענינים העצמותיי" לצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות ואחר כך נתבונן אם יתוארו אלו המושכלות בקצתם אם לא.

ונאמר שהוא כבר נראה ממה שקדם כי לצורות ההיולאניות מדרגות והכחות ג"כ וההכנות מסודרות בסדרם והמין הראשון ממיני הצורות ההיולאניות הם צורות הפישוטים אשר הנושא להם החמר הראשון והם הכבדות והקלות ועוד אחר זה צורות הגשמים המתדמי החלקים עוד הנפיש הזנה. עוד הנפש המרגשת עוד המדמה וכל אחת מאלו הצורות כאשר התבונן בהם נמצא להם דברים יכללם וישתתפו בהם מצד שהם היולאניות במוחלט. ודברים תיוחד אחת אחת מהם או

יותר מאחת מצד מה שהם היולאניות מה ומה שיחדו צורות הפשוטים כי ההיולי לא יופשט בהם מאחת משתי הצורות המתנגדות כקור והחום והלחות והיובש. ומה שיישתתפו בהם צורות הפשוטים וצורות המתדמי החלקים שהם מתחלקות בהתחלק נושאיהם והגיעם בהם שנוי אמתי והנה נשתתף לשניהם הצורה הזנה בשני אלו הענינים ואם היא נבדלת מהם בנפש מציאותם ולקורבת הנפש הזאת מן הצורה המזגית חשבו שהיא מזגית ותיוחד הצורה המרגשת שהיא אינה מתחלקת בהתהלק ההיולי בענין אשר בו תחלק הצורה המזגית ולכן היה אפשר שתקבל השני הפכים יחד והגדול והקטן על ענין אחד ותשתתף עם הנפש הזנה בשהיא תעשה עם כל כליי ותיוהד הנפש המדמה שהיא לא תצטרך בפעולתה אל כלי כליי ויכללו אלו הצורות ההיולאניות על מדרגותם ומעלותם זה על זה מצד שהם היולאניות במוחלט שני דברים. אחד מהם כי מציאותם אמנם היה נמשך לשנוי בעצמות וזה אם קרוב ואם רחוק כענין בצורות המזגיות ובנפשיות אשר קדם זכרם והשני שיהיו מנויים בעצמות במנין הנושא ויתרבו ברבויו כי הנה בשני אלו התארים יתאמת עליהם ענין החדוש ואם לא לא יהיה להם שום הויה כלל וכבר הארכנו בזה בתחלת הספר וזה הענין המנות הנפשות בהמנות נושאיהם הוא אשר נעלם מן האומרים בהעתק והנה ימצא לצורות ההיולאניו׳ במה שהם היולאניות ענין שלישי והוא שהם מורכבות מדבר ילך מהם דרך הצורה ודבר ילך מהם דרך החמר ויכלול הצורות ההיולאניות ענין רביעי והוא כי המושכל מהם בלתי הנמצא הנה אלו כל הנושאים העצמותיים אשר ימצאו לצורות ההיולאניות מצד מה שיוכללו ומצד מה שיתיחדו והנה אנחנו כאשר נשתכל מושכלות מצאנו דברי׳ ייחדום ורבים יראה בהם הראות גדול שיובדלו במציאות לשאר הצורות הנפשיות ומאלו הדברים חשבו בהם שהם נמצאות בפעל תמיד ובלתי מתהוות כי כל מתהווה נפסד אחר שהיה בעל היולי אבל מן המבואר כי אלו העניני׳ אשר ייחדום אינם מספיקים בעמידה על שהם בלתי היולאניות זולת אחד משני הדברים והוא אם בישנישים כל הדברים המיוחדות בצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות משוללי׳ מהם ואם שנעמד על כי קצת הדברים אשר ייחדם ממה שייחדו הדברים הנפרדים וזה מבואר בנפשו למי שהתעסק במלאכת ההגיון, אנחנו נמנה הענינים המיוחדים באלו המושכלות ונסתכל אם אחד מהם ייוחד הדברים הנפרדים אם לא ואם היה שאינו מיוחד האם ימצא להם עם זה הדברים הכוללים לצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות אם לא שימצא.

ונאמר שהנה יראה מענין מציאות צורות המושכלות לאדם שהם בו על צד נבדל למציאות שאר הצורות הנפשיות בו כי היו אלו הצורות מציאותם בנושאם הרמוז אליו זולת מציאותם המושכל וזה שהם אחת מאשר הם מושכלות ומתרבות מצד שהם פרטיות ובהיולי ואולם צורות המושכלות הנה יחשב בהם כי מציאותם המושכל הוא נפש מציאותם הרמוז אליו ואם היה המושכל בהם זולת הנמצא על איזה צד שיהיה הוא זולת הצד אשר בו נאמר בשאר הצורות כי הנמצא מהם זולת המושכל אבל כי הוא אם היה המושכל מהם זולת הנמצא על איזה צד שיהיה הנה הוא הוה נפסד ואם היה המושכל מהם הוא הנמצא הנה הם בהכרח נבדלות או בהם דבר יובדל אבל שהוא לא יתחייב מהניחנו כי המושכל יתחלף הנמצא מהם בצד זולת

הצד אשר בו יתחלף המושכל משאר הצורות הנמצא מהם שיהיו נבדלות כי היה בלתי מתבאר מזה המאמר שאין לו יחס מיוחד אל ההיולי אבל אמנם יתבאר מזה שאם היה להם יחס הנה הוא זולת היחס אשר לאותם הצורות ואולי אותו היחס ייוחד קצת הצורות ההיולאניות, וממה שיובדלו ג״כ אלו המושכלות משאר הצורות הנפשיות שהשגתם בלי תכלית כפי מה שהתבאר מענין הכללי ושאר הכחות השגתם יש להם תכלית וכבר חשבו ג״כ מזה שהם בלתי היולאניות כלל ואין בזה ספוק בשהן ג״כ נבדלות בכל כי היה הציור לכח המדבר זולת המשפט והאמות להיותם שתי פעולות נבדלות וזה כי הציור בשכל אמנם הוא הפשטת הצורות מן ההיולי וכאשר הופשטו הצורות מן ההיולי הסתלק מהם הרבוי הפרטי ולא יתחייב מהסתלק הרבוי הפרטי ההיולאני הסתלק הרבוי לגמרי שהוא אולי אפשר שישאר שם רבוי בפנים מה אבל מצד שהם יפשיטו הצורות מרבוי מוגבל וישפטו משפט על רבוי שאין לו תכלית הנה התחייב שיהיה הפעל הזה לכח הבלתי היולאני כי הוא אלו היה מתחייב שתהיה השגת הצורות הנפרדות בלי תכלית התחייב לו שתהיה הצורות היולאניות על בעל תכלית ומשפטם על בעל תכלית וכאשר היה משפט הצורות ההיולאניות על בעל תכלית הנה מה שהיא משפט על בלתי בעל תכלית הנה הוא בהכרח בלתי היולאני כי היה המשפט על הדבר הישגה או מפני טבע משיג לו הנה מזה יראה בהיי כי הכח הזה אשר בנו בלתי היולאני אבל שהיא לא התבאר עדין כי זה המשפט אילו הוא לאלו המושכלות הכלליות אבל אולי לכח אחד ילכו לאלו המושכלות דרך הצורה וממה שייחד ג״כ זאת ההשגה השכלית כי ההשגה הוא המושג ולכן אמרו כי השכל הוא המושכל בעינו והסבה בזה כי השכל עם מה שיפשיט צורת הדברים המושכלים מן ההיולי ויקבלם קבול בלתי היולאני יקרה לו שישכיל עצמותו כי היו לא ישובו המושכלות בעצמותו מאשר הוא משכיל בהם על צד נבדל להיותם מושכלי דברים חוץ הנפש ואין הענין בחוש כן ואם הוא ידמה במוחשים כי הוא בלתי אפשר בו שירגיש עצמותו עד שיהיה החוש הוא המוחש כי היתה השגתו לענין המוחש אמנם הוא מאשר יקבלהו בהיולי ולכן ישוב הענין המונע בכח ההרגשי משתנה במציאו׳ למציאיתו במיחש ומתנגד לו כפי מה שדרכו שימצאו עליו הענינים המתנגדים בשער הסמיכו׳ ומבואר כי זה אמנם קרה לו מצד כי קבול המושכל לא יהיה קבול היולאני פרטי אבל אם היה בכאן השכל הוא המושכל נפשו מכל הפנים לפי מה שיחשב בו הדבר בנפרדים עד שלא יהיה לו יחס ההיולאני באיפן מאופני היחס שיצוייר בו שהוא השכל זולת המושכל בשום פנים היה בהכרח פעל תמיד ומבואר כי זה התבאר עדיין ממה שהונח בכאן מהבדלו מן החוש וממה שייחד אלו המושכלות ג״כ כי השגתם לא יהיה בהפעלות בענין בחוש ולכן כאשר ראינו מוחש חזק ואחר כן נטינו ממנו לא נוכל מיד שנראה מה שהוא יותר חלוש והמושכלות בהפך זה והסבה בזה כי החוש בעבור שישארו מצורות המוחשים בו אחר נטותם ממנו אותות מה דומות בצורות ההיולאניות לא יהיה אפשר בו שיקבל צורה אחרת עד שהמחה ממנו הצורה ההיא ותסור וזה ג״כ אמנם קרה לו מצד היחס הפרטי, ומהם כי השכלי יתוסף עם הזקנה ושאר כחות הנפש בהפך זה ורוב אלו הנושאים המיוחדים במושכלות כאשר תסתכל בם נראה כי

הסבה במציאותם היות המושכלות נעדרות ליחס הפרטי אשר ימצא לשאר כחות הנפש והוא שלא יהיה המושכל מהם בתכלית ההקבלה מן הנמצא לפי מה שהוא בו הענין בצורות הפרטיות ולכן כאשר עשינו אלו הסגולות ראיות לא יועיל בנו אל יותר מזאת הידיעה ואולם כאשר רצינו שנשימם ראיות על מציאות אלו המושכלות בפעל גמור ומתמיד היינו עושים בזה המבוקש מן המתאחרים אשר לא יתחייב ממציאותם מציאות הקודם בדרך מי שאמר כי הכוכבים אשיים בעבור שהם מאירים וזה כי כל מה שהוא בפעל תמיד הנה כבר נעדר בהכרח היחס הפרטי אשר ימצא לשאר כחות הנפש ולא יתהפך עד שיתחייב כי כל מה שנעדר ממנו היחס הזה הנה הוא נמצא בפעל תמיד וזה מבואר למי שהתעסק במלאכת ההגיון והנה א״כ מה שהטעה מי שאמר באלו הדברים בהפרד המושכלות הוא מקום המשיג וכאשר היה זה כן ונראה שהוא אין באלו העניני׳ המיוחדים במושכלות מה שיתבאר בו שהם נמצאים תמיד בפעל הנה נעיין אם ישיגם הענינים המיוחדים בצורות ההיולאניות במוחלט אם לא וכבר אמרנו כי הם שני דברים אחד מהם שיהיו מציאות הצורות נמשך לשנוי בעצמות ובזה יהיו מתחדשים והשני שיהיו מתרבים ברבוי הנושאים רבוי עצמותי לא רבוי מקרי כפי מה שחשבוהו בעלי ההעתק באיזה פנים ישקרה מאופני הרבוי.

ונאמר שהוא כאשר נתבונן איך הגעת המושכלות לנו ובפרט המושכלות אשר יתחבר מהם ההקדמות בעלות הנסיון והבחינה נראה כי אנחנו צריכי׳ בהגעתם לנו שנרגיש תחלה ואחר נדמה ואז יהיה אפשר לנו לקיחת הכללי ולכן מי שיבצר חוש מן החושים הנה יבצר מושכל מה הנה מי שלא ראה מאירות מימיו לא ישיג מושכל המראה לעולם ואי אפשר בו השגתו ע״כ הנה מי שלא ראה אישים ממין מה לא יהיה אצלו מושכלו כענין אצלנו בפיל ואין זה לבד אבל יצטרך עם שני אלו הכחות אל כח ישמור ויכפול אותו ההרגיש פעם אחר פעם עד שיתבאר לנו הכללי, ולכן היו אלו המושכלות אמנם יגיעו לנו בזמן וכן ידמה שיהיה הענין בסוג האחר מן המושכלות אשר לא נודע מתי הגיעו ולא איך הגיעו אבל כי הם בעבור שהיו אישיהם מושגים מתחלת הענין לא נזכור מתי הגיע לנו בהם זה הענין אשר יגיענו בנסיון וזה נראה בנפישו כי אלו המושכלות אינם סוג אחד מן המושכלות נבדלות מן הנסיון ולכן מה שיתחייב שתהיה הגעתם בצד אחד ובכלל הנה יראה כי מציאות אלו המושכלות נמשך לשנוי הנמצא בחוש והדמיון המישכות עצמותי על צד מה שימשכו הצורות ההיולאניות לשנויים הקודמים עליהם ואם לא היה אפשר שנשכיל דברים רבים מבלתי שנרגישם והנה יהיה הלמוד זכירה כמו שיאמר אפלאטון וזה כי אלו המושכלות כאשר הנחנו אותם נמצאות בפעל תמיד ואנחנו על השלמות האחרון מן ההכנה לקבלם וזה דרך משל בישישות א״כ למה זה מי יתן ואדע אינם בציור תמיד ויהיו הדברים כלם לנו ידועים בידיעה ראשונה ותכלית מה שנאמר בזה כאשר אבדנו מהם מושכל מה ואחרי כן השגנוהו כי השגתו זכרון לא הגעתו ידיעה ולא תהיה לפנים בפעל לנו עד שיהיה למוד החכמה מותר וזה כלו מבואר הנפילה בנפישו וכאשר היה מציאות אלו המושכלות נמשכות לשנוי בעצמות הנה הם בהכרח בעל ההיולי ונמצאת תחלה בכח ושנית בפעל ומתחדשות נפסדות כי כל המתחדש נפסד כפי מה שיתבאר בסוף הראשון מן השמים והעולם והנה יראה ג״כ שהם מתרבות בהתרבות הנושאי׳ ונמנות

בהמנותם והוא הענין אשר ייוחד הצורות היולאניות במה שהם היולאניות מאשר אלו המושכלות אמנם המציאות להם מאשר יסמכו אל נושאיהם חוץ לנפש ולכן מה שהם צודק היה לו נושא חוץ הנפש יסמוך כללו אל צורתו המדמה ומה שלא יהיה לו נושא כענא וענקא מגרבסיה כוזב להיות הצורה המדמה ממנו כוזבת ובכלל הנה יראה הראות ראשון כי בין אלו הכללים ודמיונו׳ אישיהם הפרטית סמיכות מה בו שבו הכללי״ ונמצאים כי היה הכללי אמנם מציאות לו מאשר הוא כללי במה שיש לו פרטי כמו שהאב אמנם הוא אב מאשר לו בן וקרה לשניהם עם היותם מן הסמיכות שהיו שמותיהם יורו עליהם מאשר הם סמוכי׳ ומסגולות הסמוכים כמו שאמרנו בזולת זה המקום שימצאו בכח או בפעל יחד וכאשר נמצא אחד משניהם נמצא האחר וכאשר נפסד אחד משניהם נפסד האחר וזה נראה בעיון וזה כי האב אמנם הוא אב בפעל כל זמן שהיה לו בן נמצא בפעל וכן הבן אמנם הוא בן כל זמן שהיה לו אב נמצא בפעל. ואמנם היה אפשר שלא יסמכו אלו הכללים אל נושאיהם אלו היו נמצאים בפעל חוץ הנפש כמו שהיה רואה איתו אפלאטון והוא מן המבואר כי אלו הכלליות אין להם מציאות חוץ הנפש ממה שאמרנוהו וכי הנמצא מהם חוץ הנפש אמנם הוא אישיהם לבד, וכבר מנה ארסטו במה שאחר הטבע השקרים המתחייבי״ מזאת ההנחה ובהסמך אל הכללים אל דמיונות אישיהם היו מתרבות בהתרבותם והיה מושכל האדם אצלי דרך המשל זולת מושכלו אצל ארסטו׳ כי הנה מושכלו אצלי אמנם נסמך אל דמיונות אישים זולת האישים אשר נסמכו אל דמיוניהם המושכלות מארסטו׳ ובדבקות אלו המושכלות בצירות דמיוניות דבקות עצמותי ישיגם השכחה לסוד הצורות הדמיוניות וישגנו אנחנו ממה שנתכונן בהם הלאות ותשתכיש השגת מי שנפסד דמיונו ובכלל הנה מזה הצד ישיג המושכלות הענינים אשר יראה בהם שהם היולאנית לא ההלצה אשר יחשב תמסטאוס וזולתו ממי שאמר במציאותם פעל תמיד. כי הנה זה המאמר אמנם דרכו שיקנה מן הציור בנתינת סבת אלו המשיגים השעור אשר יקנוהו המאמרים השיריים עם אלו הנחנו אלו הכללים בלתי מתרבים בהתרבות דמיונות אישיהם המוחשים יתחייב מזה דברים מגונים מהם שיהיה כל מושכל מגיע אצלי מגיע אצלך עד שיהיה כאשר למדתי אני דבר מה למדת אותו אתה וכאשר שכחתי אני שכחתו אתה גם לא יהיה למוד כלל ולא שכחה והיו חכמות ארסטו׳ כלם נמצאות בפעל למי שלא קרא ספריו עדין וזה כלו נראה בנפשו והאריכות בו בלתי צריך, הנה כבר התבאר מזה המאמר כי אלו המושכלות נמשכות לשנוי ושהם מתרבות בהתרבות נושאיהם אבל על זולת הצד אשר התרבו בהם הצורות האישיות והתבאר שהם בעלות היולי ושהם מתחדשות נפסדות אבל מצד שהם היולאניות ורמוז אליהם הנה יתחייב בהכרח שיהיו מורכבות מדבר ילך מהם דרך החמר ודבר ילך דרך צורה ואולם אשר ילך דרך הצורה הנה הוא כאשר יובן נראה ממנו שהוא בלתי הוה ולא נפסד וזה יתבאר בהקדמות אחת מהם כי כל צורה מושכלת הנה היא אם היולאנית ואם בלתי היולאנית, והשנית כי כל צורה היולאנית הנה היא מושכלת בפעל כאשר הושכלה ואם לא הנה מושכלת בכח, והשלישית כי כל צורה בלתי היולאנית הנה היא שכל בין שהושכלה או לא הושכלה והרביעית והחמישית הפך שתי אלו ההקדמות והם כי כל צורה תהיה מושכלת כשתושכל. הנה

היא היולאנית ושכל צורה תהיה בנפשה שכל ואם לא תושכל הנה היא בלתי היולאנית. וכאשר נתישבו לנו אלו ההקדמות והם מבוארות מטבע השכל והמושכל אמרנו זאת הצורה אשר היא צירת המושכלות העיוני ראוי שתהיה בלתי היולאנית כי היא שכל בנפשה בין שהשכלנוה אנחנו או לא נשכילה כי היא צורה לדבר הוא במציאותו שכל ואלו הנחנו אותה מושכלת בפעל מצד ובכח מצד הנה יתחייב שיהיה שם שכל שלישי וישוב השאלה ג"כ בזה השכל השלישי ולכן הוא שראוי שיהיה המושכל מן השכל אשר בפעל הוא הנמצא ממנו נפשו לא זולת הנמצא כענין בצורות היולאניות אשר הם מושכלות בכח ואם לא נמצאו שכלים אנושיים בלי תכלית ואולם כי ציורה אפשר הנה יתבאר ממאמרנו במה שאחר זה, הנה מזה יראה כי במושכלות חלק כלה וחלק נשאר ולכן נתבלבל עיון המעיינים בהם ואחר שכבר התבאר כי במושכלות חלק נשאר והחלק הוה נפסד והיה כל הוה יש לו היולי הנה נעיין מה עצם זה ההיולי ואיזה מדרגה מדרגתו.

ונאמר כי מי שיניח אלו המושכלות נמצאות בפעל תמיד ונצחיות הנה אין להם היולי כי אם על הדמיון וההעברה כי היה ההיולי יותר מיוחד מכל סבות החדוש וזה כי ענין ההיולי לפי זאת הדעת לא יהיה דבר יותר מן ההכנה המתחדשת אשר בה אפשר שיצויירו אלו המושכלות ונשיגם. לא על כי זאת ההכנה היא אחת ממה שיעמדו כי אלו המושכלות כאשר קבלם כענין בהכנה היולאנית האמיתית ולכן הנה אפשר שתצוייר זאת ההכנה מתחדשת והמושכלות אשר תקבלם נצחיות על הצד הזה והוא הצד אשר ראוי שיאמר בו כל מי שיניח אלו המושכלות נמצאות תמיד וידבק בו ואולם תמסטאוס וזולתו מקדומי המפרשי' הנה הם יניחו הכח הזה אשר יקרואהו השכל ההיולאני נצחי ויניחו המושכלות הנמצאות בו היות נפסדות להיותם נקשרות בצורות הדמיוניות ואולם זולתם ומי שהלך בדרך בן סינא וזולתו הנה הם סותרים נפשיהם במה שיניחו והם לא ירגישו שהם סותרים וזה שהם יניחו עם הניחם כי אלו המושכלות נמצאות נצחיות שהם מתחדשות ושהם בעלות היולי נצחי ג"כ וזה שהם יורו שאלו המושכלות נמצאות פעם כח ופעם פעל והם ישימו אותם בזה הצד בעלות היולי ובעבור שהיה כמו שחשבו שלא ישיגם ההפעלות ההיולאני ומצאו להם שאר הסגולות אשר מנינו שפטו בזה על כי זה ההיולי נצחי ושאלו מושכלו' נצחיות ולא אדע מה אומר בזאת הסתירה כי מה שהיה בכח ואחר כך נמצא בפעל הנה הוא בהכרח מתחדשת נפסד האלהים אם לא ירצה בכאן בכח הענין אשר אמרנוהו במה שקדם והוא היות המושכלות שקועות בלחות בנו ונמנעות מאתנו עד שלא נוכל לציירם לא שהם בעצמותם נעדרות לגמרי ויהיה אמרנו בהם שהם בעלות היולי בדרך ההשאלה אבל נמצאם יחשבו שיתחייב לו תנאי ההיולי האמתי וכל שכן תמסטאוס וזה שהוא יאמר ובעבור שהיה כל מה שהוא בכח דבר מחוייב שלא יהיה בו דבר מן הפעל אשר הוא כחני עליו כענין במראי' והראות כי הוא אלו היה הראות בעל מראים הנה לא יהיה אפשר בו שיסתבך במראי' ויקבלם כי היה מעיק אותו המראה העומד בו ולכן חשב שיתחייב שלא יהיה בשכל ההיולאני דבר מן הצורות אשר ימצאו בו אחר כן בפעל ואני אומר מי יתן ואדע זה ההיולי הנמצא בו זאת ההכנה לקבל המושכלות אם יחשבו שהוא דבר מה אם לא ואין המלט להם מזה כי נפש

האפשרות וההכנה המתחדשת ממה שיצטרך בהכרח אל נושא כמו שהתבאר בראשון מן השמע וכאשר היה דבר מה הנה הוא בהכרח פועל כי הנושא אשר אין בו דבר מן הפעל כלל הוא החמר הראשון ואי אפשר שיונח החמר הראשון הוא המקבל לאלו המושכלות וכאשר היה דבר מה בפעל הנה הוא בהכרח אם גשם או נפש או שכל כי הנה יראה ברור שאחר זה שאין בכאן מציאות רביעי והוא נמנע שיהיה גשם ממה שקדם מן המאמר בענין אלו המושכלות ואם הנחנו אותו נפש הנה הוא בהכרח הוא נפסד וכאשר היה נפסד הנה ההכנה אשר בו יותר ראוי בהפסד וכאשר לא יהיה נפש ולא גשם הנה הוא בהכרח שכל והוא אשר יראה ממאמרם אבל אם היה שכל הנה הוא בפעל נמצא ממין מה שהוא כחני עליו וזה מגונה כי הכח והפעל סותרים ואין דרך בזה החיוב שנניח קצת זה ההיולי כח וקצתו פעל כי הצורה בלתי מתחלקת המציאות האלהים אם לא במקרה או יניח מניח זה כי השנוי בעצם משער המשתנה בכמות וזה שקר ולכן הוא מתחייב למי שיניח אלו המושכלות נצחיות שלא יניח להם ההיולי כי אם על צד ההשאלה כל שכן שיניחהו נצחי ולא יצטרכו בכאן ג״כ להכנס מניע מבחוץ הוא ממין המתנועע על שהוא זולתו וכאלו הם אמנם קרה להם הטעות הזה בעבור שרצו הקבוץ בין דרך אפלאטון וארסטו׳ וזה שהם מצאו ארסטו׳ יניח בכאן שלשה מינים מן השכלים אחד מהם שכל היולאני והשני בקנין והוא שלמות זה ההיולאני והשלישי המוציא אותו מן הכח אל הפעל והוא השכל הפועל לפי מה שהוא הענין בשאר הדברים הטבעיים וחשבו עם זה כי אלו המושכלות נצחיות השתדלו שיפרשו מאמר ארסטו׳ ויטוהו אל אלו הדברים הסותרים ולזה לפי מה ששמר אלכסנדר מאמרו נראה כי דעתו בזה הפך דעתם ונעזוב זה למי שהוא פנוי לחקור דרך ארסטו׳ בזה ונשוב אל אשר היינו.

ונאמר שהוא ככר התבאר כי אלו המושכלות מתחדשות הנה ישם בהכרח הכנה תקדם אותם ובעבור שהיתה ההכנה ממה שלא יפרד התחייב שתמצא בנושא ואי אפשר שיהיה זה הנושא גשם לפי מה שהתבאר מהיות אלו המושכלות בלתי היולאניות באופן אשר בו הצורות הגשמיות היולאניות ואי אפשר ג״כ שיהיה שכל כי היה מה שהוא בכח דבר מה הנה אין בו דבר מה בפעל ממה שהוא כחני עליו וכאשר היה זה כן הנה הנושא לזאת ההכנה בהכרח נפש ולא יראה בכאן דבר יותר קרוב אל שיהיה הנושא לאלו המושכלות מבין כחות הנפש זולת הצורות הדמיוניות כי היה ככר התבאר שהם אמנם יהיו נקשרות בהם ושהם ימצאו במציאותם ויעדרו בהעדרם ויעמדו בהם א״כ ההכנה אשר בצורות הדמיוניות לקבל המושכלות הוא השכל ההיולאני הראשון אבל זה יתחייב לו שיהיה הדבר יקבל נפשו כי זה הענין המדומה הוא בעינו הענין המושכל ולכן מה שנראה שהוא מתחייב שיהיה השכל אשר בכח דבר אחר איזה דבר מי יתן ואדע הוא זה ואולי הוא כמו שיאמר ארסטו׳ שהיא עצם בכח כל המושכלות ואינו בנפשו דבר מן הדברים כי הוא אלו היה דבר בנפשו לא ישכיל כל הדברים כי השכל קבול והדבר לא יקבל נפשו ולכן מה שיראה מענין המושכלות שהם נקשרות בשני נושאים הראשון נצחי והוא אשר יחסו אליהם יחס החמר הראשון לצורת המוחשות והשני הוה נפסד והוא הצורות הדמיוניות המוחשות הדמיוניות והוא בצד מה נושא ובצד

מה מניע והשכל אשר בקנין הוא המושכלות המוגעות בפעל בו כאשר שבו בדרך יצייר בהם את האדם כאשר ירצה בענין במלמד כאשר לא ילמד והוא אמנם יגיע בפעל על שלמותו האחרון ובענין זה יגיעו החכמות העיוניות וזה שימצא לאדם אשר בזה הענין בכל המלאכות העיוניות השלומיות הארבעה אשר נמנו בשלמיות המלאכות בספר המופת ובזאת ההכנה אשר תמצא לאדם בצורות הדמיוניות תבדל נפשו המדמה מן הנפש המדמה מבעלי חיים כמו שתיבדל הנפש הזנה בצמחים מן הזנה בבעלי חיים בהכנה אשר בה לקבל המוחשים אבל ההבדל ביניהם כי ההכנה אשר בצורות הדמיוניות לקבל המושכלות היא בלתי מעורבת עם הצורות הדמיוניות כי הוא אלו היתה מעורבת עמהם לא היה אפשר בה שתשכיל הצורות הדמיוניות כמו שהוא אלו היה החוש בעל מראה לא היה אפשר בו שיקבל המראים וזה הוא ענין אמרם כי השכל ההיולאני אלו היה בעל צורה מיוחדת לא היה מקבל הצורות אבל הדמיוניות הם יותר ראויות שיהיו מניעות לה משיהיו מקבלו׳ ולכן מה שיאמר אלכסנדר כי השכל ההיולאני הוא הכנה לבד מופשטת מן הצורות ירצה שאין צורה מן הצורות תנאי בקבלה המושכלות ואמנם הוא תנאי במציאותה לא בקבולה ולהכנס הספק בזה הענין על המפרשי׳ שמו השכל ההיולאני עצם נצחי מטבע השכל כלומר מציאותו מציאות בכח עד שיהיה יחסו אל המושכלות יחס ההיולי אל הצורות אבל מה שזה דרכו הנה אין דרכו שישלם בו בהויה גשם נפסד ולא שיהיה הנישלם בו משכיל ר״ל האדם אחר שהוא הוה נפסד אבל יכנס זה אל אלכסנדר בשיודה שהאדם ישלם בסוף הויתו בשכל נפרד ולכן יצטרך המשפט בין שני אלו הדרכים ממאמר יותר רחב מזה לא יקבלהו זה הקצור ונשוב אל אשר היינו בו.

ונאמר שכבר התבאר מזה המאמר כי אלו המושכלות בהם חלק היולאני והלק בלתי היולאני והתבאר עם זה מה הוא זה ההיולי ומה צורתו הנה נעיין מה המניע לכח הזה, ונאמר שהיא בעבור שהיו אלו המושכלות בעבור שהתבאר מענינם ימצאו תחלה בכח ואחר שנית בפעל והיה כל מה שזה דרכו ממה שעמידתו בטבע הנה לו מניע יוציאהו מן הכח אל הפעל התחייב בהכרח שיהיה הענין כן באלו המושכלות כי הכח אי אפשר בו שישוב אל הפועל בעצמותו כי היה אמנם הוא העדר הפעל בצד מה לפי מה שהתבאר אבל בעבור שהיה ג״כ המניע אמנם יתן למתנועע דומה למה שבעצמו התחייב ג״כ שיהיה זה המניע שכל ושיהיה עם זה בלתי היולאני כלל וזה כי השכל ההיולאני יצטרך בהכרח במציאותו אל שיהיה בכאן שכל נמצא בפעל תמיד ואם לא לא ימצא ההיולאני וזה מבואר ממה שקדם מן השרשים הטבעיים וג״כ הנה כל מה שיצטרך בפעולתו המיוחדת אל ההיולי הנה אינו היולאני כלל ומהנה יראה כי השכל הפועל יותר נכבד מן ההיולאני ושהוא בנפשו נמצא בפעל שכל תמיד בין שהשכלנוהו אנחנו או לא נשכילוהו ושהשכל בו הוא המושכל מכל הפנים וזה השכל כבר התבאר במה שקדם שהוא צורה והתבאר בכאן שהוא פועל ולכן יחשב שישכלו אפשר לנו בסוף ר״ל מאשר הוא צורה לנו ויהיה כבר מגיע לנו בהכרח מישכל נצחי כי היה בנפשו שכל בין שהשכלנוהו אנחנו או לא נשכילהו לא שמציאותו שכל מפעולתנו כענין במושכלות ההיולאניות וזה הענין הוא אשר יודע בהתיחדות ודבקות מראה אלכסנדר כי אשר יראה ארסטו׳ בשכל הנקנה הוא השכל הפועל מצד שימצא

לו זה הדבקות בנו ולכן יקרא נקנה בעבור שאנחנו נקנה אותו ואנחנו נעיין בזה הדבקות אם הוא אפשר לאדם או לא כי סוף מה שיכלה אליו בעל זאת החכמה היא החקירה מהשלמויות האחרונות הנמצאות לדברים הטבעיים במה שהם טבעיים ומשתני׳ כמו שהוא יכלה בחקירה מהסבה האחרונה להם בתנוע׳ וההנעה והוא הפעל האחרון וההיולי הראשון ונאמר כי האנשים יסמכו בזה שהשכל העיוני בעבור שהיה מטבעו הפשטת הצורות מן הנושאים והיה מפשיט הצורות הבלתי נפרדות הנה הוא יותר ראוי שיפשיט זאת הצורה הנבדלת ר״ל כאשר עיין באלו המושכלות המתחדשות במה שהם מושכלו׳ וזה כאשר ישוב שכל הפעל על שלמותם האחרון ר״ל ההיולאני וזה כי מה שלא ישוב אל שלמותו האחרון הנה הוא שכל מתהוה ופעל המתהוה במה שהוא מתהיה חסר וכאשר נתישב זה הנה זה הציור הוא השלמות האחרון לאדם והתכלית המכוון, ובכאן נשלם המאמר בכח המדבר.

אמרתי זה אשר זכרתי אותי בשכל ההיולאני והוא דבר כבר נראה לי לפנים, וכאשר הגדלתי החקירה מדברי ארסטו׳ נראה לי כי השכל ההיולאני אי אפשר שיהיה העצם המקבל לכח אשר בו דבר בפעל כלל ר״ל צורה מן הצורות כי הוא אלו היה זה כן לא היה מקבל כל צורות ואולם הענינים הדמיוניים הנה הם אשר יחסם מן השכל ההיולאני יחס המוחש מן החוש ר״ל הנראה מן הראות לא יחס העין מן הראות ר״ל הנושא כמו שקדם ממאמרנו בזה הספר ואולם הוא תחלת מה שאמרו אבובכר בן אלצאיג והטענו וזה כלו כבר בארתי אותו בפירושי לספר ארסטו׳ בנפש ומי שירצה לעמד על אמתת דעתו בזאת השאלה יצטרך לאותו הספר ואל האל המדריך היושר ולא אסיר הכתוב הנה לשני דברים האחד מהם הוא שכבר כתבו אותם רבים מן החכמים והשני שהוא ילך דרך המאמר המסופק על דרך ארסטו׳ כי ארסטו׳ כתב כי השכל ההיולאני נצחי.

Berichtigungen und Zusätze.

Zu S. 1, Zeile 7: s. Steinschneider, Alfarâbi, S. 72. Danach haben sowohl Alfarâbi wie Avicenna eine Abhandlung über die Erlangung der Glückseligkeit geschrieben.

Zu S. 6, Anm. 3: Hinzuzufügen: Hercz, Abhandlungen über die Konjunktion S. 32, Anm. 50. Kaufmann, Die Spuren Al-Bataliusis S. 46.

Zu S. 7, Zeile 12: s. Guide I, S. 128, Anm. 3.

Zu S. 8, Zeile 25: s. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen I, S. 157 und Anm. 366, 367; ferner Aristoteles, de Animal. (Anfang).

Zu S. 9, Anm. 1: Vergl. Steinschneider, a. a. O. S. 70ff.

Zu S. 9, Anm. 5: Vergl. Steinschneider, S. 30, Anm. 200.

Zu S. 11, Z. 27: Zur Begründung der Anordnung s. Steinschneider, a. a. O. S. 31. Danach sind die erwähnten 7 Punkte dem מאסף לכל המחנות entnommen.

Zu S. 15, Z. 10: vergl. Steinschneider, Alfarâbi S. 69, Anm. 17; S. 71, Anm. 20, Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abr. ibn Daud, S. 227, Anm. 1, des Saadja, S. 282, Anm. 1.

Zu S. 23, Z. 23: vergl. Alfarâbi, fontes c. 11.

Zu S. 23, Z. 27: Avicenna bei Scharastâni übers. von Haarbrücker, S. 241, Dieterici, Naturanschauung der Araber, (Uebers.) S. 62.

— —, Z. 31: Alfarâbi a. a. O. S. 20. Dieterici S. 105.

Zu S. 28, Z. 10: Der arabische Ausdruck ist zu streichen.

Zu S. 29, Z. 18: Statt κόσμου lies οὐρανοῦ I, 12, 3.

Zu S. 35, Z. 30: s. cap. 13.

Zu S. 41, Z. 22: s. zu S. 29.

Zu S. 44, Z. 20: Physik IV, 9 (217b).

Zu S. 49, Anm. 1: vergl. Alfarâbi, Ringsteine, übers. von Horten S. 14.

— —, Anm. 2 (Uebersetzung der Variante): „Nur stützt sich sein Wissen nicht auf die einzelnen existierenden Individuen, wie dies bei unserer eigentlichen Perzeption der Fall ist, die auf den existierenden Individuen beruht.

Zu S. 50, Anm. 1: Lies statt Endnote A — Endnote B.

Zu S. 54, Z. 21: Sie nehmen an, dass die Form separat und entstanden ist — statt: separat ist.

Zu S. 59, Z. 8 v. u.: سبق statt سبف

— —, Z. 7 v. u.: تتصور statt تتصوت

Zu S. 63 Z. 11 v. u. muss es richtiger heissen: sodass er über die vorstellende Form (sc. der Einheit) ihrer einzelnen Intelligibilia verfügt (sc. sie in actu besitzt).

Zu S. 64, Z. 2: lies statt „für anderen" — für die anderen.

Zu S. 75, Anm. 3 (Uebers. d. Variante): Und deshalb muss er in der erwiesenen Weise hiervon Kenntnis haben.

Zu S. 85, Anm. 1: Die Lesart von P., in der eine Zeile fehlt, ist unbrauchbar.

Zu S. 88, Z. 20 v. o.: النفس statt النقس

— —, Z. 25 v. o.: وباحصل statt ربااحصل

Zu S. 89, Anm. 1: P. korrupt.

Zu S. 98, Anm. 3: Averroes, destr. destr. übers. von Horten S. 276, de anima, übers. von Kirchmann S. 39.

Zu S. 111, Anm. 1: Die Anmerkung gehört zu S. 107, Z. 11.

Zu S. 118, Anm. 3 (Variante P.): Das sind die durch die Sinne erworbenen Kenntnisse, die von den unendlichen universellen Intelligibilien umschlossen werden.

Zu S. 123, Z. 7: lies محسوس statt محسورس

— —, Z. 10: „ الماخوذ

Zu S. 124, Z. 9: lies موادها, Z. 19: انتزعها, Z. 5 v. u.: معقولات, Z. 3: حيث, Z. 1: واحيدنا.

Zu S. 128, Anm. 2: P. korrupt.

— —, Anm. 2 (Var. P.): Denn das gehört zu den spezifischen hylischen Perzeptionen.

— —, Z. 5 v. u.: رطوبة statt وطوبة

Zu S. 135, Z. 3 v. o.: لها statt اها

— , Z. 4 v. o.: الكلية statt الكبية

Zu S. 146, Z. 22: zu Kollektivcharakter ist (Umfang) beizufügen.

Zu S. 149, Z. 3 und 5 v. u.: lies [illegible] statt [illegible]

Zu S. 150, Z. 8 v. u.: lies للجزئيات

Zu S. 157, Z. 5 v. u.: ergänze Guide II, S. 59, Anm. 2.

Zu S. 162, Z. 1 v. u.: lies والوجود statt ولوجود

Zu S. 163, Z. 4 v. o.: lies ومتى

Zu S. 164, Z. 6 v. o.: lies بالعبارة statt يالعبارة

— —, Z. 8 v. o.: lies حادات statt حاداش

Zu S. 165, Z. 3 v. u.: lies مفردا statt صفردا

Zu S. 166, Z. 21: lies Γοργίον statt Γορίον.
Zu S. 173, Z. 8 v. o.: lies الحكم statt الحكم
Zu S. 210, Z. 21: lies στέρησις statt στέρηστις.
Zu S. 220, Z. 7: lies: zersetzenden Verwirrung.
Zu S. 224, Z. 5 v. o.: lies اعتكدة statt اعتكدة
— —, Z. 8 v. o.: lies السابعة statt السبعة
— —, Z. 9 v. o.: lies الايجابية
Zu S. 225, Z. 1 v. o.: lies انه
Zu S. 235, Z. 2 v. o.: علم statt على
Zu S. 237, Z. 11 v. u.: lies Ausführungen.
Zu S. 238, Z. 4 v. u.: Erkenntnis, der Wissenschaft.
Zu S. 245, Z. 19 v. o.: والمعقول statt والمعقول
Zu S. 247, Z. 14 v. u.: lies hierzu.
Zu S. 248, Z. 8 v. o.: lies بالاول statt يالاول
— —, Z. 8 v. o.: lies وكل statt وكك
— —, Z. 2 v. u.: لاجل statt لا جل
Zu S. 249, Z. 4 v. o.: lies بالانقسام statt يالانقسام
— —, Z. 18 v. o.: lies بالاتصالها statt بالايصالها
— —, Z. 1 v. u.: lies بل statt نل
Zu S. 250, Z. 16 v. u.: lies ذكرنا statt دكرن
Zu S. 253, Z. 18: Auf welche logischen.
Zu S. 254, Z. 12: lies macht statt machen.
— —, Z. 9: lies deren statt dessen.
Zu S. 260, Z. 1 v. o.: lies musste statt muste.
— —, Z. 1 v. u.: lies Aristoteles statt Alristoteles.
Zu S. 262, Z. 1: Nach „fehlt" ist nicht zu ergänzen.
Zu S. 274, Z. 14 v. u.: lies existiert statt existieren.
Zu S. 285, Z. 3 v. u.: lies κοινωνία statt κοινονία

הכנה wurde stets mit Entelechie übersetzt. Die Uebersetzung stammt von Steinschneider; korrekter wäre wohl Anlage.

Soweit Uebersetzungen des Aristoteles in Frage kommen, wurden die Werke von Prantl (Physik), v. Kirchmann (de anima und Analytica) und Rolfes (Metaphysik) benutzt.

Personenregister.

A. Aus dem Texte.

B. Aus den Noten.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, August-Str. 69.


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO

